

BAB KEEMPAT

PEMILIHAN PERKATAAN DAN STRUKTUR MORFOLOGI

DALAM SURAH AL-FATIAH

4.0 Pendahuluan

Dalam bab ini penulis akan menyentuh mengenai pengenalan surah al-Fatihah dari aspek nama dan kandungan amnya, seterusnya menganalisis ayatnya satu persatu dari sudut pemilihan perkataan dan struktur morfologi.

4.1 Pengenalan Surah al-Fatihah

Surah ini merupakan surah makkiah, iaitu surah yang diturunkan di Mekah al-Mukaramah dan ia mengandungi tujuh ayat, iaitu:

[illegible]

Ia dikenali dengan nama al-Fatihah yang bererti pembuka kerana ia merupakan permulaan dan pembukaan al-Quran al-Karim. Di samping itu, ia juga mempunyai nama-nama lain, antaranya:¹

- 1- *Umm al-Kitaab* yang bererti ibu Kitab atau ibu al-Quran kerana ia merupakan surah pertama ditulis dalam al-Mushaf dan dibaca dalam sembahyang. Dikatakan juga sebabnya adalah kerana semua makna dan kandungan umum al-Quran al-Karim terkandung di dalamnya.
- 2- *Al-Sab‘ al-Mathaani* yang bererti tujuh ayat yang diulang-ulang kerana ia dibaca berulang-ulang kali dalam sembahyang.
- 3- Asas al-Quran kerana ia merupakan asas dan dasarnya.
- 4- *Al-Ruqyat* yang bererti jampi dan *al-Syifaa’* yang bererti penyembuhan kerana ia dibaca sebagai jampi untuk tujuan penyembuhan penyakit.
- 5- *Al-Salaat* dengan maksud bacaan kerana ia merupakan bacaan yang penting dalam sembahyang dan salah satu rukunnya yang utama.
- 6- *Al-Hamd* yang bererti pujian kerana perkataan ini disebut di dalamnya.
- 7- *Al-Waafiyat* yang bererti lengkap kerana ia perlu dibaca sepenuhnya dalam sembahyang.
- 8- *Al-Kaafiyat* yang bererti memadai kerana ia memadai daripada yang lain.

Surah ini secara amnya mengandungi isi-isi umum al-Quran al-Karim dan dasar-dasar agama Islam, iaitu:²

- 1- Aqidah, ibadat dan syariat.
- 2- Kepercayaan kepada kebangkitan semula dan sifat-sifat Allah SWT.
- 3- Mengesakan Allah SWT dalam ibadat dan permohonan pertolongan.

¹ Ibn Kathiir. Tafsir al-Qur’aan al-’Aziim. Hal. 1/101-102. Wahbah al-Zuhailiyy. Al-Tafsir al-Muniir. Hal. 1.53-54.

² Wahbah al-Zuhailiyy. Al-Tafsir al-Muniir. Hal. 153.

- 4- Memohon hidayat kepada agama yang benar dan dan jalan yang lurus.
- 5- Menjauhi jalan orang-orang yang menyeleweng daripada hidayat Allah SWT.

Secara khususnya pula, ia mengandungi dasar-dasar aqidah Islam, iaitu:³

- 1- Pengakuan tentang kewujudan Allah SWT dan bahawa Dia mempunyai sifat-sifat kesempurnaan.
- 2- Pengakuan tentang tauhid yang merangkumi tauhid uluhiah dan rububiah.
- 3- Pengakuan tentang Hari Akhirat dan pembalasan.
- 4- Pengakuan tentang kekuasaan Allah SWT yang tiada batasan.
- 5- Pengakuan tentang Rasul-rasul dan Kitab-kitab.
- 6- Penerimaan ajaran Islam yang berpaksikan dua asasnyanya. Pertamanya beriman dengan Allah SWT, para Rasul dan Hari Akhirat. Keduanya amal salih, iaitu beribadat dan memohon pertolongan.

4.2 Analisis Surah al-Fatihah

Surah al-Fatihah merupakan surah yang paling penting dan mengandungi dasar-dasar agama Islam dan aqidah. Oleh itu, pemilihan perkataan dan struktur morfologinya perlu dianalisis dengan mendalam untuk mengetahui rahsia yang tersirat di sebaliknya.

4.2.1. Analisis Ayat Pertama

Ayat ini disebut juga sebagai *البِسْمَلَة*. Perkataan *بِ* padanya bererti “dengan” dan dari sudut bahasa Arabnya ia memberi maksud *وَالْمُصَاحِبَةُ وَالْإِلْصَاقُ* yang maksud amnya ialah

³ Al-Saamarra'yy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 72

“bersama”⁴. Ia juga bermaksud *الاستعانة* iaitu “berbantuan” seperti ungkapan *كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ* yang bererti “saya menulis dengan pen” dengan maksud berbantuan pen.

Perkataan *الاسم* pula bererti “nama” dan digunakan untuk sesuatu zat sama ada bernyawa seperti manusia atau tidak bernyawa seperti benda. Ia juga digunakan untuk sesuatu yang abstrak sama ada konsep, emosi dan sebagainya seperti kebenaran dan kegembiraan. Ahli bahasa Arab berbeza pendapat mengenai asal perkataan *الاسم* ini. Kebanyakan mereka berpendapat ia merupakan kata terbitan bagi *السُّمُو* atau *سَمَا* yang bererti “tinggi” kerana ia merupakan suatu perkara yang menonjol pada sesuatu dan menjadi tanda pengenalannya. Bukti bahawa asalnya *السُّمُو* ialah *taṣghirnya* *سُمِيَ* dan jamaknya *أَسْمَاء*.⁵ Antara yang berpendapat demikian ialah al-Zamakhshariyy yang menyatakan bahawa sesuatu nama itu diberikan adalah untuk menjadikan sesuatu itu dikenali dan menonjol serta disanjung melalui menyebutnya.⁶ Sebahagian ahli bahasa berpendapat bahawa ia merupakan kata terbitan bagi *السَّيْمَة* atau *وَسَمَ* yang bererti “tanda”.⁷ Penulis berpendapat bahawa kedua-dua makna asal ini adalah sesuai dan tiada pertentangan kerana nama itu menonjolkan sesuatu dan menjadi tanda pengenalannya pada masa yang sama.

Berhubung dengan perkataan *الله* pula, ulama dan ahli bahasa berbeza pendapat mengenainya sama ada ia mempunyai akar kata atau pun tidak. Kebanyakan mereka berpendapat bahawa ia merupakan perkataan Arab sebagai kata nama khas bagi Pencipta alam ini dan bukan merupakan kata terbitan.⁸

⁴ Ibn ‘Aasyuur. *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Hal. 1/147.

⁵ Muḥammad Rasyīd Riḍaa. *Tafsiir al-Manaar*. Hal. 1/37

⁶ Al-Zamakhshariyy. *Al-Kasysyaaf*. Hal. 1/34-35.

⁷ Muḥammad Rasyīd Riḍaa. *Tafsiir al-Manaar*. Hal. 1/37. Abuu Ḥayyaan. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Hal. 1/28.

⁸ Abuu Ḥayyaan. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Hal. 1/28.

Sebahagian mereka pula berpendapat bahawa ia berasal daripada perkataan **الْإِلَهِ** . Mereka kemudiannya pula berbeza pendapat mengenai asal perkataan ini dan maksudnya seperti berikut:⁹

- 1- Ia berasal daripada **الْإِلَهِ** dan **الْأُلُوهة** yang bererti sembah, maka perkataan **الْإِلَهِ** merupakan kata nama yang digunakan dengan maksud sesuatu yang disembah seperti perkataan **الْكِتَاب** yang bererti sesuatu yang dibaca.
- 2- Ia berasal daripada **أَلِه** yang bererti bingung kerana akal manusia semata-mata bingung untuk memikirkan hakikat Tuhan.
- 3- Ia berasal daripada **إِلَى** yang bererti tenang kerana hati dan jiwa akan tenang apabila mengingati dan mengenali tuhan.
- 4- Ia berasal daripada **أَلِه** juga tetapi dengan maksud terkejut dan bantu kerana seseorang yang ditimpa sesuatu akan terkejut lalu memohon bantuan tuhan, maka ia akan dibantu secara hakikat atau pun sangkaannya.
- 5- Ia berasal daripada **لَا** yang bererti tertutup dan terangkat.¹⁰

Kesemua makna ini sebenarnya ada rasionalnya apabila dilihat kepada maksud ketuhanan dan hubungannya dengan orang yang menyembahnya sama ada yang disembah itu benar atau pun tidak benar. Oleh itu, manusia yang hanya menggunakan akal semata-mata memang bingung memikirkan hakikat tuhan dan ketuhanan, kerana ia merupakan suatu hakikat di luar batasan pemikiran mereka semata-mata, lalu mereka akan menyembah apa sahaja yang dirasakan dapat memberi ketenangan kepada hati mereka dan membantu mereka apabila ditimpa sesuatu musibah pada sangkaan mereka.

Walau bagaimana pun, makna yang paling utama antara makna-makna tadi ialah makna sembah, manakala makna-makna lain merupakan sampingan atau tersirat. Justeru, perkataan **الْإِلَهِ** ini bermaksud sembah atau sesuatu yang disembah sama ada yang hak

⁹ Abu al-Su‘uud. Irsyaad al-‘Aql al-Saliim Ilaa Mazaayaa al-Kitaab al-Kariim. Hal. 13- 14.

¹⁰ Ini adalah kerana hakikat ketuhanan adalah tertutup tanpa penerangan oleh Allah SWT sendiri.

atau pun batil. Sembahan ini pula bermaksud taat, patuh dan mengikut sesuatu tanpa sebab yang rasional sebagaimana penggunaan al-Quran al-Karim sendiri dalam ayat 43 surah al-Furqan:



Maksudnya: *Apakah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan?*

Maka dapatkah engkau dapat menjadi pengawasnya?

Al-Zamakhshariyy menyatakan bahawa sesiapa yang mentaati hawa nafsunya dalam agamanya dengan mengikutinya dalam semua perkara tanpa melihat kepada dalil dan mendengar hujah, maka ia telah menyembah hawa nafsunya dan menjadikannya sebagai tuhan.¹¹

Oleh itu, mengikut golongan kedua, perkataan الله berasal daripada perkataan إِلَه yang merupakan kata nama jenis اسم جنس yang merangkumi apa sahaja sembahhan seperti juga perkataan manusia, binatang dan sebagainya. Perkataan إِلَه ini apabila dimasukkan أل dan digugurkan huruf hamzah maka ia menjadi الله dan hanya digunakan khusus untuk sembahhan yang benar sahaja¹². Dengan kata lain, ia asalnya merupakan kata nama yang bermaksud sembahhan tertentu yang akhirnya digunakan untuk Allah SWT sahaja sebagai sembahhan yang benar kerana ia memang telah diketahui dan digunakan oleh orang Arab Jahiliyah sebelum turun al-Quran al-Karim lagi sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat 87 surah al-Zukhruf:



¹¹ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 4/352.

¹² Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/36-37. Abu al-Su‘uud. Irsyaad al-‘Aql al-Saliim Ilaa Mazaayaa al-Kitaab al-Kariim. Hal. 1/13.

Maksudnya: *Sekiranya kamu bertanya kepada mereka: "Siapakah yang menciptakan mereka, nescaya mereka menjawab: "Allah", Maka bagaimanakah mereka dapat dipalingkan?*

Penulis lebih cenderung kepada pendapat kedua bahawa perkataan الله berasal daripada perkataan إله yang bermaksud sembah dan setelah dimasukkan أل maka ia merupakan kata nama khas yang merujuk khusus kepada Allah SWT sahaja, kerana ia bukan sahaja memberi maksud Allah SWT sendiri, malah turut memberi maksud bahawa hanya Dia sahaja yang layak disembah. Justeru, perkataan ini mempunyai makna tersuratnya, iaitu Allah SWT sendiri dan juga makna tersiratnya, iaitu yang hanya layak disembah. Malah apabila dilihat kepada makna-makna asal perkataan إِلَه maka perkataan الله mempunyai makna-makna tersirat yang lain lagi, iaitu hakikat diri-Nya tidak dapat diketahui hanya dengan menggunakan akal semata-mata, tetapi mesti dengan bantuan wahyu juga kerana ia di luar kemampuan akal. Dengan mengingati-Nya hati dan jiwa akan merasa tenang dan Dia merupakan tempat memohon pertolongan dan bantuan apabila ditimpa sesuatu musibah.

Perkataan الله ini juga sebenarnya menunjukkan maksud tauhid atau pengesaan dari dua sudut, iaitu pertamanya penggunaannya sebagai kata nama khas untuk Allah SWT sahaja dan keduanya tiada lafaz jamaknya kerana ia hanya mempunyai bentuk mufrad sahaja. Tauhid atau pengesaan ini pula adalah dari sudut penyembahan dengan maksud hanya Dia sahaja satu-satunya yang berhak disembah, tanpa menyembah selain-Nya sama ada dengan menolak-Nya sama sekali atau pun berkongsi menyembah-Nya dengan perkara lain. Ini disebut sebagai tauhid uluhiah.

Ungkapan بِسْمِ اللَّهِ yang bererti “dengan nama Allah” merupakan ungkapan yang tergantung kerana ia tidak boleh berdiri sendiri, bahkan ia mesti mempunyai sesuatu yang berkait dengannya. Mengikut kaedah bahasa Arab juga, setiap harf jarr dan kata nama selepasnya mesti mempunyai kaitan dengan sesuatu kata kerja tertentu atau kata terbitannya. Oleh

kerana kata kerja atau kata terbitannya di sini tidak disebut, maka bererti ia digugurkan. Ulama berbeza pendapat mengenai kata kerja yang digugurkan ini.

Mengikut pendapat yang masyhur dalam kalangan ulama bahawa kata kerja yang digugurkan tersebut ialah membaca yang membawa maksud “dengan nama Allah SWT aku membaca”.¹³ Al-Zamakhshariyy menghuraikan maksud ungkapan ini dengan lebih mendalam. Beliau menyatakan bahawa maksud kaitan nama Allah SWT dengan membaca itu mempunyai dua bentuk. “Pertamanya kaitannya seperti kaitan pen dengan tulisan... dengan maksud bahawa disebabkan seseorang mukmin percaya bahawa perbuatannya tidak diambilkira pada syara’ dan sunah kecuali setelah dimulakannya dengan menyebut nama Allah, lalu dia menjadikan perbuatannya itu bergantung dengan nama Allah ... Keduanya kaitannya seperti kaitan minyak dengan penumbuhan ... yang membawa maksud “Dengan nama Allah aku membaca untuk mengambil berkat”... pendapat kedua lebih sesuai dan baik).¹⁴

Setelah meneliti kenyataan ini, penulis merumuskan bahawa perbezaan antara dua pendapat ini ialah bentuk hubungan antara menyebut nama Allah SWT dengan membaca. Mengikut pendapat pertama hubungan antara kedua-duanya adalah secara langsung dan kuat seperti hubungan pen dengan tulisan sehingga dianggap membaca bergantung kepada menyebut nama Allah SWT. Manakala mengikut pendapat kedua hubungannya adalah secara tidak langsung seperti minyak dan penumbuhan yang mana menyebut nama Allah SWT adalah hanya untuk mengambil keberkatan. Justeru, pandangan pertama adalah secara majaz dan pandangan kedua adalah secara hakikat.

Walaupun al-Zamakhshariyy berpendapat bahawa pendapat kedua lebih sesuai, tetapi bagi penulis kedua-dua pendapat ini adalah sesuai kerana menyebut nama Allah SWT adalah sangat penting untuk membaca pada pandangan orang Islam yang ingin membaca

¹³ Faql Hasan. Al-Balaaghah Funuunuhaa Wa Afnaanuhaa. Hal. 238.

¹⁴ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/32.

khususnya dari sudut perkiraan syara' seolah-olah ia merupakan satu kemestian sehingga dianggap membaca dan hasilnya adalah bergantung kepada menyebut nama Allah SWT secara majaznya. Dalam masa yang sama menyebut nama Allah SWT juga bertujuan untuk mengambil berkat bagi mendapat hasil yang berkesan daripada bacaan secara hakikatnya. Oleh itu, orang yang ingin membaca sesuatu seharusnya meletakkan kedua-dua perkara ini dalam hati dan fikirannya.

Ada dalam kalangan ahli bahasa yang mengandaikan kata kerja yang digugurkan itu ialah aku mula.¹⁵ Namun, Ibn al-Qayyim menolak andaian kata kerja ini kerana tiada sebab mengaitkan permulaan perbuatan dengan kejayaan, bukannya sepanjang perbuatan. Begitu juga, tiada sebab untuk mengambil berkat terhadap sesuatu perbuatan tertentu sahaja, bukannya semua perbuatan. Ini adalah kerana apa yang diperlukan ialah mengambil berkat dengan semua perbuatan dan mengaitkan kejayaannya dengan sepanjang perbuatan, bukannya permulaan atau kesudahannya sahaja.¹⁶ Penulis kurang bersetuju dengan pandangan ini kerana mengambil berkat dan memulakan sesuatu perbuatan dengan nama Allah SWT tidak semestinya bererti menafikan keberkatan pada perbuatan lain dan sepanjang perlakuan lain. Ini yang disebut oleh ulama usul fiqh sebagai *mafhuum mukhaalafat* yang tidak semestinya difahami dari sesuatu ungkapan kecuali dengan syarat-syarat tertentu. Sebagai contohnya apabila disebut bahawa diharamkan memakan daging khinzir dan riba yang berganda-ganda, tidak bermaksud bahawa dibolehkan memakan selain daripada daging khinzir dan riba yang tidak sampai sekali ganda.

Sebahagian ulama lain mengandaikan kata kerja yang digugurkan itu adalah umum bergantung kepada perbuatan yang ingin dilakukan oleh seseorang yang memulakannya dengan bacaan بِسْمِ اللَّهِ seperti berjalan, makan, minum, belajar dan sebagainya yang

¹⁵ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/13.

¹⁶ Ibn al-Qayyim. Al-Fawaa'id al-Musyawwaq Ilaa 'Ilm al-Qur'aan Wa 'Ilm al-Bayaan. Hal. 19.

bermaksud bahawa “Dengan nama Allah SWT aku, makan, minum, berjalan, belajar” dan sebagainya.¹⁷

Penulis sebenarnya bersetuju dengan pendapat kedua dan ketiga dengan menggabungkan kedua-duanya sekali, iaitu mula melakukan perbuatan tertentu. Justeru, ungkapan بِسْمِ اللَّهِ yang dibaca oleh orang yang hendak makan bermaksud “Aku mula makan dengan nama Allah SWT” dan begitulah seterusnya. Keberkatan dan hasil yang diharapkan dari menyebut nama Allah SWT bukanlah hanya terbatas kepada permulaannya sahaja, tetapi berterusan sepanjang perbuatan tersebut, malah selepasnya kerana keberkatan itu bermaksud kesan dan hasil baik yang berterusan.

Mengikut ulama dan ahli bahasa, kata kerja yang digugurkan ini, walau apa pun andaian, ia terletak selepas ungkapan بِسْمِ اللَّهِ kerana ungkapan ini lebih penting berdasarkan kaedah umum bahawa pendepanan sesuatu struktur bahasa menunjukkan bahawa ia lebih penting.¹⁸ Memang benar ungkapan بِسْمِ اللَّهِ adalah lebih penting berbanding perbuatan yang ingin dilakukan oleh seseorang kerana di sinilah terletak nilai dan tahap kehambaannya yang mendahulukan Penciptanya dan seluruh ajaran-Nya kepada perkara lain dalam semua aspek kehidupannya. Justeru, ungkapan بِسْمِ اللَّهِ itu sendiri sebenarnya merupakan akidah dan prinsip hidup yang harus diimani dan dipegang serta diamalkan dalam kehidupan seseorang Islam.

Persoalannya ialah apakah maksudnya “Dengan nama Allah SWT aku mula melakukan sesuatu”? Penulis tertarik dengan kupasan Muḥammad ‘Abduh yang menyatakan:

“Seseorang itu apabila hendak melakukan sesuatu perkara kerana seseorang raja atau pembesar tanpa ingin dikaitkan dengan dirinya sendiri, dia akan berkata: aku melakukannya dengan nama si fulan...Maka maksud aku memulakan perbuatan

¹⁷ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/26.

¹⁸ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy Wa Simaatuhu al-Balaaghiyyat. Hal. 2/97.

aku dengan بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ialah aku melakukannya dengan arahan-Nya dan kerana-Nya bukan kerana diriku dan aku tidak melakukannya dengan namaku atas kapisiti diriku sendiri, seolah-olah aku berkata bahawa sesungguhnya perbuatan ini hanya kerana Allah, bukan kerana diriku. Ia juga mempunyai erti lain, iaitu kuasa yang menyebabkan berlakunya perbuatan ini adalah dari Allah SWT. Maka sekiranya Dia tidak memberinya kepadaku, pasti aku tidak dapat melakukan sesuatu pun. Perbuatan ini tidak mungkin keluar daripadaku kecuali dengan nama Allah, bukannya dengan namaku kerana sekiranya Dia tidak memberikan kekuatan kepadaku nescaya aku tidak dapat melakukannya...Rumusannya ialah aku melakukan perbuatan ini bukanlah dengan namaku, tetapi dengan nama Allah SWT kerana aku mendapat kekuatan dan pemeliharaan daripada-Nya. Tanpa-Nya aku pasti tidak mempunyai kemampuan dan tidak dapat melakukannya, bahkan aku tidak boleh melakukannya sekiranya ada kemampuan sekali pun sekiranya tanpa izin-Nya dan mengharapkan kelebihan-Nya...Maksud بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ dalam surah al-Fatihah ialah semua hukum, ayat dan seumpamanya yang ditetapkan dalam al-Quran adalah milik Allah dan dari Allah sahaja, bukan selain-Nya sedikit pun”.¹⁹

Daripada kupasan ini, didapati bahawa menyebut بِسْمِ اللَّهِ oleh seseorang merupakan pernyataan kehambaan diri yang mutlak kepada Allah SWT bahawa apa yang dilakukannya adalah kerana-Nya dan untuk-Nya serta merupakan penyerahan diri yang total kepada-Nya mengenai hasil perbuatannya.

Satu persoalan yang timbul mengenai بِسْمِ اللَّهِ ini ialah kenapa disebut ungkapan “Dengan nama Allah” bukannya “Dengan Allah” sahaja? Ibn ‘Aasyuur menyatakan bahawa ungkapan “Dengan nama Allah” digunakan dalam konteks perbuatan yang ingin dimulakan itu termasuk dalam urusan ahli tauhid yang dikaitkan dengan nama Tuhan yang esa seperti

¹⁹ Muḥammad Rasyiid Riḍāa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/40-41.

dalam konteks mengambil keberkatan dan mendapat bantuan Allah SWT. Ini adalah kerana apa yang boleh disertakan dengan sesuatu perbuatan itu ialah nama Allah SWT bukannya zat-Nya. Manakala ungkapan “Dengan Allah” pula digunakan dalam konteks memohon agar Allah SWT sendiri memudahkan sesuatu dan bertindak dengan kekuasaan-NYA. Ringkasnya, sesuatu situasi yang memerlukan keberkatan dan hubungan dengan Tuhan yang esa atau menyebut nama-Nya, maka digunakan “Dengan nama Allah”, manakala situasi yang memerlukan kemudahan dan bantuan-Nya sendiri, maka digunakan “Dengan Allah”.²⁰

Mungkin contoh yang dapat diketengahkan untuk kedua-dua keadaan ini ialah ungkapan "أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" dan "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ". Dalam ungkapan pertama disebut “Dengan nama Allah” kerana orang yang membacanya ketika melakukan sesuatu perbuatan memang memulakannya dengan nama Allah SWT bukannya diri-Nya untuk mendapat keberkatan. Manakala ayat kedua pula, orang yang membacanya memohon perlindungan kepada Allah SWT sendiri, bukan nama-Nya untuk dijauhkan daripada syaitan.

Berhubung dengan perkataan رَحْمَةً dan الرَّحِيمِ pula, kedua-duanya berasal daripada perkataan الرَّحْمَةُ. Ulama dan ahli bahasa sama ada dari zaman silam atau moden memberi pelbagai definisi dan penerangan mengenai makna الرَّحْمَةُ. Antara mereka ialah Al-Raaghib al-Aṣḥaḥāniyy dan juga Muḥammad ‘Abduh yang menyatakan bahawa الرَّحْمَةُ ialah perasaan lembut hati yang menyebabkan pemiliknya akan berbuat baik kepada orang yang dikasihaninya.²¹ Perkara yang hampir sama dinyatakan oleh al-Zamakhshari bahawa الرَّحْمَةُ bererti kasihan belas dan kasih sayang. Ia digunakan secara majaz kepada pemberian nikmat oleh Allah SWT kepada hamba-hamba-Nya, kerana seorang raja yang mempunyai perasaan lembut dan kasihan terhadap rakyatnya dia akan memberi kebaikan dan

²⁰ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Hal. 1/149-150.

²¹ Al-Raaghib al-Aṣḥaḥāniyy. Al-Mufradaat Fī Ghariib al-Qur’aan. Hal. 197. Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/42.

kesenangan kepada mereka.²² Manakala menurut al-Raaziyy pula, ia bererti menjauhkan keburukan dan memberi kebaikan kepada orang yang memerlukan.²³

Dalam kalangan ulama dan ahli bahasa moden pula yang menerangkan makna الرَّحْمَة ialah ‘Abd al-‘Aziim yang menyatakan bahawa الرَّحْمَة bererti kasihan belas dan kasih sayang dan ia diambil daripada الرَّحْم yang merupakan tempat perkembangan janin kerana di situ ia mendapat berbagai bentuk kerehatan dan kenikmatan. Ia merupakan perasaan dalaman, namun dalam konteks kaitannya dengan Allah SWT, ia bererti hasil daripada perasaan kasih sayang dan belas kasihan tersebut, iaitu memuliakan, memberi kenikmatan dan bersikap lembut, maka dengan makna ini ia merupakan majaz.²⁴

Apabila diteliti semua definisi tadi, walaupun dengan ayat dan cara yang berlainan, didapati bahawa ia menjurus kepada maksud yang sama. Definisi pertama memberikan maksud الرَّحْمَة dari sudut makna asal bahasa, iaitu perasaan lembut hati dan seterusnya melihatnya dari sudut kesannya, iaitu berbuat kebaikan kepada orang yang dikasihani. Definisi kedua juga memberi makna asalnya, iaitu kasihan belas dan kasih sayang, tetapi mengaitkannya secara khusus dengan Allah SWT, iaitu pemberian nikmat kepada hamba-Nya.

Definisi ketiga pula memfokuskan kepada kesannya sahaja, iaitu memberi kebaikan dan menjauhkan keburukan. Manakala definisi keempat memberi makna asalnya, iaitu kasihan belas dan kasih sayang, malah melihatnya dari sudut kata akarnya juga, iaitu rahim wanita yang merupakan tempat perkembangan janin dan seterusnya mengaitkannya dengan Allah SWT, iaitu memuliakan, memberi kenikmatan dan bersikap lembut terhadap hamba-Nya.

Daripada definisi dan pemerhatian tadi, dapat dirumuskan seperti berikut:

²² Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/44-45.

²³ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/15.

²⁴ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy Wa Simaatuhu al-Balaaghiyyat. Hal. 2/359.

1- Perkataan الرَّحْمَة berasal daripada perkataan الرَّحِم yang bererti rahim wanita, iaitu tempat janin berkembang dan memperolehi berbagai bentuk kerehatan dan kenikmatan. Ia ada kaitan dengan makna bahasanya yang dikehendaki.

2- Dari sudut makna asal bahasanya, ia memberi makna perasaan kasihan belas, kasih sayang dan lembut hati yang merupakan perasaan dalaman. Ia juga digunakan juga dengan maksud kesan daripada perasaan tadi kepada orang yang dikasihani, iaitu berbuat baik, memberi kebaikan dan menjauhi keburukan yang merupakan kesan luaran, dengan kata lain, nikmat-nikmat yang dikurniakan kepada orang yang dikasihani. Makna ini merupakan majaz sekiranya ia dianggap bukan makna asal penggunaannya.

Kesimpulannya, perkataan الرَّحْمَة mempunyai dua dimensi, iaitu makna perasaan kasihan belas, kasih sayang dan lembut hati dari sudut perasaan dalaman dan pemberian nikmat dari sudut perbuatan dan tindakan luaran. Kedua-dua dimensi ini saling berkaitan dan dimaksudkan bagi perkataan ini kerana tiada ertinya sifat kasihan belas dan kasih sayang tanpa dijemakan dalam bentuk tindakan luaran khususnya pada diri Allah SWT.

3- Apabila dikaitkan dengan Allah SWT ia bermaksud bersikap lembut, memuliakan dan memberi pelbagai nikmat kepada hamba-Nya.

Berhubung dengan رَحِيمٌ dan الرَّحِيمِ pula, secara amnya kedua-duanya mempunyai makna yang sama, iaitu yang bersifat kasih sayang, belas kasihan dan lembut hati kerana akar katanya adalah sama. Ulama dan ahli bahasa berbeza pendapat mengenai jenis kedua-dua perkataan sama ada *ṣiighat mubaalaghat* atau *ṣifat musyabbahat*. Apabila dilihat kepada kata kerjanya, iaitu رَحِمَ dari jenis transitif dan ia mempunyai kata nama pelaku رَاحِمٌ maka kedua-dua perkataan tadi dianggap *ṣiighat mubaalaghat*, tetapi apabila dilihat kepada polanya, iaitu فَعَّلَان dan فَعِيل maka ia dianggap *ṣifat musyabbahat* kerana kedua-dua pola tersebut merupakan polanya.²⁵ Penulis melihat bahawa kedua-dua

²⁵ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥriir Wa al-Tanwiir. Hal. 170- 171.

perkataan ini ada keunikannya tersendiri dengan mempunyai kedua-dua dimensi tadi yang menunjukkan maksud tinggi, besar dan mendalam yang difahami daripada jenis *ṣiighat mubaalaghat* dan juga dalam masa yang sama menunjukkan maksud tetap dan berterusan yang difahami daripada jenis *ṣifat musyabbahat*. Kesemua maksud ini memang merupakan sifat Allah SWT.

Persoalannya ialah apakah perbezaan antara $\text{II} \odot \blacklozenge \text{P} \text{H} \square \blacksquare \text{2} \text{و} \text{و} \text{و} \text{و}$ dan الرَّحِيم dari sudut maksudnya yang khusus dan terperinci? Dalam persoalan ini, ulama berbeza pendapat mengenainya. Setelah meneliti pandangan ulama mengenainya, penulis membahagikannya seperti berikut:

(1) Pendapat pertama mengatakan kedua-dua mempunyai makna yang sama. Muḥammad Rasyiid Riḍaa menyatakan bahawa al-Jalaal dan al-Sabbaan berpendapat bahawa kedua-dua perkataan ini memberi makna yang sama dan perkataan kedua merupakan pengukuhan kepada perkataan pertama.²⁶

Penulis kurang bersetuju dengan pendapat ini kerana sesuatu perkataan yang memberi maksud pengukuhan dalam bahasa Arab sekiranya dari bentuk *taukiid lafẓiyy* mesti diulang dengan bentuk yang sama, sedangkan perkataan kedua adalah berbeza polanya daripada perkataan pertama. Di samping itu, sekiranya dianggap sebagai pengukuhan umum sahaja, maka ia tidak mempunyai nilai balaghah. Ini bertentangan dengan sifat al-Quran al-Karim yang mempunyai nilai balaghah yang sangat tinggi. Tambahan pula, pendapat ini agak terpencil dan bukan merupakan pendapat yang masyhur.

(2) Pendapat kedua ialah perkataan $\text{II} \odot \blacklozenge \text{P} \text{H} \square \blacksquare \text{2} \text{و} \text{و} \text{و} \text{و}$ dan الرَّحِيم mempunyai makna morfologi yang berbeza. Namun, ulama berbeza pendapat pula mengenai perbezaan tersebut seperti berikut:

²⁶ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/42-43.

Maksudnya: *Dialah yang memberi rahmat kepada kamu dan begitu juga para malaikat-Nya (yang berdoa bagi kamu) untuk mengeluarkan kamu dari kegelapan kepada cahaya.*

Dia sangat mengasihani orang-orang yang beriman.



Maksudnya: *Sesungguhnya telah datang kepada kamu seorang Rasul dari golongan kamu sendiri yang menjadi sangat berat kepadanya sebarang kesusahan yang ditanggung oleh kamu dan sangat inginkan kebaikan bagi kamu.*

Dia juga sangat mengasihani orang-orang yang beriman.

Perkataan الرَّحِيم dalam ayat pertama merujuk kepada Allah SWT dan dalam ayat kedua merujuk kepada nabi Muhammad SAW.

Begitu juga kesan sifat الرَّحْمَن yang merangkumi semua makhluk seperti ayat 5 surah Taha:



Maksudnya: *Al-Rahman bersemayam di atas Arasy.*

Dalam ayat ini, digunakan perkataan II⌚◆♣□▪②☞☞☞☞ untuk bersemayam kerana rahmat-Nya merangkumi semua makhluk, berbeza dengan الرَّحِيم yang digunakan khusus untuk orang-orang mukmin dalam ayat 43 surah al-Ahzab seperti yang disebut tadi.³¹

Persoalan yang timbul ialah kenapa didahulukan yang lebih tinggi, iaitu II⌚◆♣□▪②☞☞☞☞ daripada yang lebih rendah, iaitu الرَّحِيم sedangkan mengikut kebiasaan orang Arab dalam konteks pujian, mereka akan menyebut daripada rendah ke tinggi? Persoalan ini dijawab oleh mereka dengan pelbagai alasan. Antaranya ialah II⌚◆♣□▪②☞☞☞☞ melibatkan nikmat-nikmat yang besar dan utama, maka disebut

³¹ Ibn Kathiir. Tafsir al-Qur'aan al-'Aziim. Hal. 1/198.

pula الرَّحِيمِ sebagai pelengkap dan rentetan daripadanya supaya merangkumi nikmat yang halus dan menarik.³² Alasan ini juga dikemukakan dalam bentuk kata ucapan dan contoh bahawa (seorang yang agong tidak diminta daripadanya sesuatu yang remeh dan kecil...Seolah-olah Allah SWT berfirman: Sekiranya Aku hanya menyebut ﷻ kamu pasti malu kepada-Ku dan kamu tidak sanggup untuk meminta perkara-perkara kecil, tetapi sebagaimana kamu ketahui bahawa Aku merupakan ﷻ yang kamu boleh minta perkara-perkara besar, Aku juga merupakan الرَّحِيمِ maka mintalah daripada-Ku tali kasutmu dan garam masakan kamu).³³

Antara alasannya juga yang turut membandingkan perkataan ﷻ dan الرَّحِيمِ dengan perkataan الله sendiri ialah:

*“Perkataan الله merupakan kata nama yang digunakan khusus untuk Allah sahaja dan tidak digunakan untuk selain-Nya sama ada secara tunggal atau pun idaa’fat, maka ia didahulukan. Perkataan الرَّحِيمِ pula digunakan juga untuk selain Allah sama ada secara tunggal atau pun idaa’fat, maka ia dikemudiankan. Manakala perkataan ﷻ pula digunakan untuk selain Allah secara idaa’fat, tetapi tidak digunakan secara tunggal kecuali untuk Allah Taala sahaja, maka diletakkan di tengah”.*³⁴

Di sebalik pendapat yang menyatakan bahawa ﷻ lebih tinggi tahap kasih sayang dan belas kasihan daripada الرَّحِيمِ terdapat pendapat yang bertentangan, iaitu الرَّحِيمِ lebih tinggi daripada ﷻ. Mereka berhujah bahawa nama-nama Allah SWT menunjukkan makna dan sifat yang paling tinggi. Kebanyakan sifat-Nya disebut mengikut pola فَعِيل seperti عَلِيم ، قَدِير ، رَحِيم dan sedikit sahaja yang datang mengikut pola فَعْلَان. Sekiranya فَعْلَان lebih kuat sepatutnya sifat Allah SWT yang mengikut

³² Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/45.

³³ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/202.

³⁴ Al-Raaziyy. Anmuudhaj Jaliil Fii As’ilat Wa Ajwibat ‘An Gharaa’ib Aiy al-Tanziil. Hal. 2.

pola ini adalah lebih banyak. Di samping itu, Pola فَعِيل juga sama dengan pola jamak seperti عَمِيد , berbeza dengan pola فَعْلَان yang menyamai pola *duaan* sahaja. Pasti jamak lebih banyak daripada *duaan*.³⁵ Antara hujah mereka juga ialah perkataan ٱلله ٱلرَّحْمٰن ٱلرَّحِيْم disebut dahulu kerana menjadi kebiasaan orang Arab dalam percakapan mereka menyebut daripada sedikit ke banyak dan daripada tinggi ke lebih tinggi dan mereka tidak menterbalikkannya kerana akan merosakkan makna.³⁶

Kedua-dua pendapat ini mempunyai hujah masing-masing yang boleh dikatakan sama kuat, namun sekiranya dilihat kepada dua pendapat ini sahaja, penulis lebih cenderung kepada pendapat kedua kerana hujahnya lebih logik dan berasaskan makna morfologi perkataan Arab dan penggunaan orang Arab. Penggunaan al-Quran al-Karim bahawa ٱلله ٱلرَّحْمٰن ٱلرَّحِيْم hanya digunakan untuk Allah SWT sahaja dan rahmat-Nya itu meluas dan menyeluruh, tidak semestinya menunjukkan bahawa tahap rahmat itu lebih tinggi, kerana Allah SWT atas sifat rububiah-Nya telah dan akan memberikan rahmat-Nya kepada semua makhluk, tetapi rahmat-Nya yang sebenar ialah apa yang diberikannya kepada golongan tertentu pada masa tertentu seperti hanya kepada orang mukmin di akhirat sahaja. Hujah yang digunakan oleh mereka juga, iaitu ٱلله ٱلرَّحْمٰن ٱلرَّحِيْم untuk untuk rahmat yang umum dan besar, tetapi الرَّحِيْم untuk nikmat yang halus dan terperinci menunjukkan sebaliknya kerana rahmat yang halus dan terperinci hanya diberikan kepada orang-orang yang betul-betul disayangi dan dikasihi serta mempunyai keistimewaan tertentu.

b. Sebahagian ulama lain berpendapat perkataan ٱلله ٱلرَّحْمٰن ٱلرَّحِيْم dan الرَّحِيْم mempunyai makna morfologi yang berbeza dari sudut-sudut tertentu dan berlainan. Mereka juga berbeza pendapat mengenai sudut tersebut dengan hujah dan alasan masing-masing. Ibn al-Qayyim berpendapat ٱلله ٱلرَّحْمٰن ٱلرَّحِيْم menunjukkan sifat asal rahmat Allah

³⁵ Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 73-74.

³⁶ Ibid. Hal. 72.

seperti menyebut dalil dan bukti selepas menyebut fakta. Beliau menggunakan hujah bahasa dari sudut pola dan makna morfologi. Pola فَعْلَان menunjukkan tidak tetap dan berubah-ubah seperti عَضْبَان ، عَزَّان ، عَطْشَان tetapi pola فَعِيل menunjukkan sifat tetap seperti عَلِيم ، حَكِيم ، حَلِيم ، جَمِيل.³⁸


Di samping maksud sifat zat dan sifat perbuatan, terdapat pendapat lain , iaitu ۞ menunjukkan rahmat yang banyak dan الرَّحِيم menunjukkan rahmat yang berterusan yang gabungan kedua-duanya membawa maksud pemberi rahmat yang banyak dan berterusan.³⁹ Pendapat ini turut dikongsi oleh al-Samirrai'iy yang menggunakan hujah pola perkataan dan makna morfologi dengan menyatakan bahawa فَعْلَان menunjukkan menunjukkan maksud penuh, menyeluruh dan berulang-ulang, manakala فَعِيل menunjukkan maksud tetap. Maka Allah SWT mengumpulkan kedua-dua pola tadi bagi perkataan رَحْمَةً untuk menunjukkan makna-makna tersebut kerana kalau disebut ۞ sahaja maka ada yang menyangka bahawa rahmat itu hanya sifat sementara yang mungkin berhenti dan kalau disebut الرَّحِيم sahaja, maka ada yang menyangka bahawa rahmat itu tetap tetapi tidak berterusan, kerana seseorang pemurah mungkin pada waktu-waktu tertentu dia tidak bersikap demikian. Lalu Allah SWT mengumpulkan kedua-dua perkataan tersebut untuk menyatakan bahawa rahmat itu merupakan sifat-Nya yang tetap dan rahmat-Nya itu berterusan dan tidak terputus. Justeru, maksud kedua-dua perkataan tersebut ialah yang memberi rahmat yang banyak dan berterusan.⁴⁰

Dalam konteks perkataan ۞ yang memberi maksud banyak rahmat, Ibn al-Qayyim turut menyebut perkara yang sama dengan menggunakan hujah penggunaan al-Quran al-Karim sendiri, iaitu ayat 5 surah Taha:

³⁸ Muḥammad Rasyīd Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/43-44.

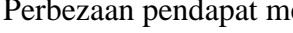
³⁹ Abuu al-Baqaa'. Al-Kullīyyaat. Hal. 192.

⁴⁰ Al-Saamarraa'iy. Ma'aanii al-Abniyaṭ Fii al-'Arabiyyaṭ. Hal. 92. Al-Saamarraa'iy. Lamasaat Bayaaniyyaṭ Fii Nuṣuuṣ Min al-Tanziil. Hal. 33-34. Al-Saamarraa'iy. Al-Ta'biir al-Qur'aaniyy. Hal. 39.

mampu melakukan seumpamanya.⁴⁵ Pendapat ini mungkin berasaskan kepada penggunaan  hanya khusus untuk Allah SWT sahaja berbanding dengan الرَّحِيمِ .

Di sini penulis ingin menggambarkan kepelbagaian perbezaan pendapat tersebut dalam bentuk jadual seperti berikut:

Jadual 4.1

Perbezaan pendapat mengenai maksud  dan الرَّحِيمِ

SUDUT PERBEZAAN	PENDAPAT MENGENAI 	PENDAPAT MENGENAI الرَّحِيمِ
Makna sama		Pengukuhan
Perbezaan tahap rahmat	Lebih tinggi	
		Lebih tinggi
Perbezaan sudut berlainan bagi rahmat	Sifat asal zat	Kesan perbuatan kepada makhluk
	Kesan perbuatan kepada makhluk	Sifat asal tetap
	Rahmat banyak	Rahmat berterusan
	Nikmat besar dan nyata	Nikmat halus dan terperinci
	Nikmat umum	Nikmat khusus
	Nikmat di dunia	Nikmat di akhirat
	Rahmat yang tidak mungkin datang daripada hamba	Rahmat yang mungkin datang daripada hamba

⁴⁵ Ibid. Hal. 1/203.

	Rahmat yang hamba tidak mampu melakukannya	Rahmat yang mungkin hamba melakukannya
--	-----------------------------------------------	-------------------------------------------

Meneliti pelbagai pendapat tadi mengenai perbezaan antara maksud ٱلرَّحْمٰنُ dan ٱلرَّحِيْمُ , sebenarnya agak sukar untuk mentarjih pendapat yang lebih kuat dan sesuai kerana masing-masing mempunyai hujah dan alasan tertentu. Namun, diperhatikan bahawa hujah dan alasan yang digunakan untuk menunjukkan perbezaan antara kedua-dua perkataan ini adalah berdasarkan kepada tiga perkara:

1- Pola dan makna morfologi

Pola فَعْلَان menunjukkan maksud penuh dan menyeluruh serta berulang-ulang, manakala pola فَعِيْل menunjukkan makna tetap. Oleh itu, dari sudut bahasanya, perkataan ٱلرَّحْمٰنُ memberi makna pemberi rahmat yang penuh dan menyeluruh, tetapi tidak tetap, manakala perkataan ٱلرَّحِيْمُ memberi makna pemberi rahmat yang tetap.

2- Cara pengungkapan orang-orang Arab

Menjadi kebiasaan orang-orang Arab menyebut sesuatu yang lebih sedikit dan umum dahulu, kemudian diikuti dengan sesuatu yang lebih banyak dan khusus.

3- Penggunaan perkataan ٱلرَّحْمٰنُ dan ٱلرَّحِيْمُ sendiri dalam al-Quran al-Karim.

Al-Quran al-Karim menggunakan ٱلرَّحْمٰنُ untuk Allah SWT sahaja dan rahmat-Nya meluas serta meliputi seluruh makhluk, manakala ٱلرَّحِيْمُ digunakan juga untuk makhluk. Begitu juga al-Quran al-Karim menggunakan ٱلرَّحْمٰنُ sebagai sifat zat-Nya dan ٱلرَّحِيْمُ sebagai sifat perbuatan-Nya.

Bagi penulis untuk melihat perbezaan antara perkataan ٱلرَّحْمٰنُ dan ٱلرَّحِيْمُ , hendaklah dilihat kepada perkara-perkara berikut secara menyeluruh:

- Maksud perkataan asal الرِّجِيمِ II ⌚♦♣□▪②☞☜☝❧ iaitu الرَّحْمَةُ .
- Jenis dan pola perkataan II ⌚♦♣□▪②☞☜☝❧ dan الرِّجِيمِ .
- Penggunaan dan kebiasaan pengungkapan dalam kalangan orang Arab.

a. Maksud perkataan Ⅱ⌚◆♣♠2🌀🌀✂ dan الرّحيم mengikut penggunaan al-Quran al-Karim.

b. Konteks penggunaannya dalam ayat.

1- Perkataan الرَّحْمَة mempunyai dua dimensi makna, iaitu perasaan dalaman dan perbuatan luaran. Dari sudut perasaan dalaman, ia memberi makna perasaan kasihan belas, kasih sayang dan lembut hati. Manakala dari sudut perbuatan luaran, ia memberi makna berbuat baik dan memberi manfaat kepada orang lain, dengan kata lain jika dikaitkan dengan Allah SWT ia bermaksud pemberian nikmat.

2- Melihat kepada makna bahasa perkataan الرَّحْمَة tadi dan jenis perkataan

II ⌚ ♦ ♣ ♠ □ ▪ 🔍 🔍 🔍 dan الرَّحِيم dari golongan *siighat mubaalaghat* dan *ṣifat*

331

musyabbahat yang memberi maksud tinggi, besar, mendalam, tetap dan berterusan serta pola فَعْلَان dan فَعِيل yang memberi makna luas, banyak, tetap dan berterusan, maka perkataan ٱلرَّحْمٰنُ ٱلرَّحِيْمُ dan الرَّحِيْمُ secara keseluruhannya menunjukkan makna kasihan belas, kasih sayang dan lembut hati yang sangat tinggi, besar dan mendalam serta pemberian nikmat yang sangat banyak, luas, tetap dan berterusan.

3- Ketika digunakan secara bersendirian, perkataan ٱلرَّحْمٰنُ ٱلرَّحِيْمُ merujuk kepada sifat dalaman, iaitu kasihan belas, kasih sayang dan lembut hati yang sangat tinggi, besar dan mendalam, manakala الرَّحِيْمُ pula merujuk kepada tindakan luaran, iaitu pemberian nikmat sangat banyak, luas, tetap dan berterusan. Hal ini boleh diaplikasikan kepada penggunaan ٱلرَّحْمٰنُ ٱلرَّحِيْمُ sebagai sifat zat Allah SWT dan الرَّحِيْمُ sebagai sifat perbuatan-Nya dalam al-Quran al-Karim.

4- Ketika digandingkan kedua-dua perkataan ini bersama-sama pada sesuatu tempat seperti dalam surah al-Fatihah ini, maka kadar rahmat dan nikmat pada الرَّحِيْمُ adalah lebih tinggi dan besar daripada ٱلرَّحْمٰنُ ٱلرَّحِيْمُ .

Ini adalah kerana dari sudut bahasa, perkataan ٱلرَّحْمٰنُ ٱلرَّحِيْمُ yang berpolakan فَعْلَان memberi maksud banyak, luas dan menyeluruh, tetapi tidak tetap dan berterusan, manakala perkataan الرَّحِيْمُ pula yang berpolakan فَعِيل memberi maksud tetap dan berterusan. Sekiranya dibandingkan antara keadaan banyak dan luas tetapi tidak tetap dengan keadaan tetap dan berterusan, didapati bahawa keadaan tetap dan berterusan adalah lebih tinggi. Hal ini juga bersesuaian dengan kebiasaan pengungkapan dalam kalangan orang-orang Arab yang menyebut sesuatu perkara daripada tahap biasa dan umum kepada tahap mendalam dan khusus. Secara amnya juga, cara ini lebih jelas dan menarik berbanding sebaliknya.

Kenyataan ini dapat diaplikasikan kepada banyak pendapat lain mengenai perbezaan antara kedua-dua perkataan tersebut, iaitu:

- a. Perkataan 𐤀𐤁𐤏𐤃𐤕𐤍𐤏𐤓𐤕𐤌𐤕 menunjukkan makna nikmat yang banyak, manakala perkataan الرّحيم menunjukkan makna nikmat yang berterusan.
- b. Perkataan 𐤀𐤁𐤏𐤃𐤕𐤍𐤏𐤓𐤕𐤌𐤕 menunjukkan makna nikmat yang besar dan utama, manakala perkataan الرّحيم menunjukkan makna nikmat yang halus dan terperinci.
- c. Perkataan 𐤀𐤁𐤏𐤃𐤕𐤍𐤏𐤓𐤕𐤌𐤕 menunjukkan makna nikmat yang diberikan kepada semua orang termasuk orang kafir, manakala perkataan الرّحيم menunjukkan makna nikmat khusus yang diberikan kepada orang Islam sahaja.
- d. Perkataan 𐤀𐤁𐤏𐤃𐤕𐤍𐤏𐤓𐤕𐤌𐤕 menunjukkan makna rahmat di dunia dan perkataan الرّحيم menunjukkan makna rahmat di akhirat.

Berasaskan hal inilah, penulis berpendapat terjemahan 𐤀𐤁𐤏𐤃𐤕𐤍𐤏𐤓𐤕𐤌𐤕 dan الرّحيم sekiranya dirujuk kepada dimensi perasaan belas kasihan dan kasih sayang, sepatutnya berbunyi “Yang Maha Penyayang lagi Maha Pengasih” kerana mengikut penulis, pengasih lebih tinggi daripada penyayang.

Namun, terjemahan “Yang Maha Pemurah, lagi Maha Penyayang” juga boleh diterima kerana ia merujuk kepada dimensi tindakan memberi nikmat kepada semua orang termasuk orang kafir, tetapi nikmat yang sebenar ialah apa yang diberikan kepada orang Islam sahaja khususnya nikmat Islam dan Iman yang dikurniakan-Nya hanya berasaskan kasih sayang-Nya yang amat tinggi kepada mereka.

5- Perkataan 𐤀𐤁𐤏𐤃𐤕𐤍𐤏𐤓𐤕𐤌𐤕 mengikut penggunaan al-Quran al-Karim mempunyai ciri khusus tersendiri, kerana ia hanya digunakan untuk Allah SWT sahaja. Bagi penulis, hal ini tidak semestinya menunjukkan bahawa tahap rahmatnya lebih tinggi daripada الرّحيم . Ini adalah kerana ia mempunyai ciri khusus yang tidak ada pada makhluk, iaitu pemberian nikmat yang sangat banyak dan luas kepada semua makhluk, walaupun ia tidak menggambarkan sifat kasih sayang yang tinggi dan mendalam kepada semua mereka,

- mendapat faedah atau tidak untuk dirinya dan orang lain.
- dengan hati, lidah atau perbuatan

Kesimpulannya, terdapat enam persoalan yang boleh dibincangkan mengenai ciri makna bagi perkataan الحمد, المدح, dan الشكر seperti berikut:

(1) Perkara yang dipuji sama ada sesuatu yang hidup atau bukan. Dengan kata lain, apakah ketiga-tiga perkataan itu digunakan untuk memuji sesuatu yang hidup seperti manusia dan tidak hidup seperti tumbuhan, atau ia hanya digunakan untuk memuji sesuatu yang hidup sahaja, manakala sesuatu yang tidak hidup tidak boleh dipuji.

(2) Perkara yang dipuji sama ada perbuatan atau sifat. Dengan kata lain, apakah ketiga-tiga perkataan ini boleh digunakan untuk memuji perbuatan sahaja atau sifat juga? Logik timbul persoalan ini adalah kerana kebiasaannya perbuatan dan tindakan mempunyai kesan baik kepada orang lain dan sifat pula hanya terbatas kepada pemiliknya sahaja. Pada dasarnya sesuatu pujian itu diberikan kepada kebaikan yang diberikan kepada orang lain, bukannya sifat peribadi yang tiada kesannya kepada orang lain.

(3) Perkara yang dipuji sama ada merupakan sesuatu yang mempunyai unsur usaha dan pilihan atau semula jadi. Logik timbul persoalan ini adalah kerana pada dasarnya sesuatu yang dipuji itu merupakan hasil usaha sendiri, bukannya sesuatu semula jadi.

Diperhatikan daripada perbincangan ulama kadang-kadang persoalan kedua dan ketiga ini dibincang serentak dengan maksud yang hampir sama.

(4) Perkara yang dipuji sama ada benar atau salah dari sudut menepati realiti atau tidak. Dengan kata lain, apakah terdapat unsur benar atau membodek dalam pujian tersebut.

(5) Orang yang memuji sama ada mendapat faedah atau tidak untuk dirinya sendiri atau orang lain. Logik timbul persoalan ini, kerana kebiasaannya seseorang itu akan memberi pujian setelah dia mendapat sesuatu faedah daripada orang yang dipuji.

(6) Cara pujian dilakukan oleh orang yang memuji sama ada dengan hati, lidah atau perbuatan.

Berhubung dengan perkataan الْحَمْد nampaknya ulama dan ahli bahasa bersepakat bahawa ia merupakan pujian yang hanya diberikan kepada orang yang hidup dan berakal.⁴⁷ Namun, mereka berbeza pendapat mengenai persoalan kedua berkaitan perkara yang dipuji sama ada perbuatan atau sifat. Sebahagian mereka berpendapat bahawa ia hanya khusus kepada perbuatan sahaja. Rasyiid Riḍaa ketika menyebut definisi masyhur dalam kalangan ulama bagi perkataan الْحَمْد, iaitu *“pujian dengan lidah terhadap sesuatu yang baik dan bersifat pilihan”* telah menerangkan bahawa maksud *“sesuatu yang baik bersifat pilihan”* itu ialah *“perbuatan baik yang keluar daripada pelakunya secara pilihan”*.⁴⁸ Kata-katanya *“perbuatan yang baik”* menunjukkan bahawa الْحَمْد (pujian) itu hanya diberikan kepada perbuatan bukannya sifat. Ini adalah definisi masyhur dalam kalangan ulama yang menunjukkan bahawa ia merupakan pendapat golongan majoriti ulama.

Sebahagian yang lain pula berpendapat bahawa ia merangkumi kedua-dua perbuatan dan sifat.⁴⁹ Oleh itu, mereka menggugurkan daripada definisi tadi ungkapan *“bersifat sukarela”* dan sebahagina yang lain pula menambah kepada definisi tadi ungkapan tambahan, iaitu *“sama ada ia daripada faḍaa’il, iaitu sifat dalaman atau fawaasil, iaitu kesan sifat tersebut pada orang lain”* supaya pujian itu turut merangkumi sifat juga.⁵⁰ Ibn Manzuur menyatakan bahawa perkataan ini digunakan untuk pujian terhadap sifat diri atau pemberian kepada orang lain.⁵¹ Antara yang berpendapat dengan pendapat ini ialah Ibn

⁴⁷ Al-Saamarraa’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuuṣ Min al-Tanziil. Hal.11.

⁴⁸ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/45.

⁴⁹ Al-Saamarraa’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuuṣ Min al-Tanziil. Hal. 11 & 12.

⁵⁰ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/45.

⁵¹ Ibn Manzuur. Lisaan al-‘Arab. Hal. 3/156.

‘Aasyuur yang menyatakan bahawa المَدْح ialah pujian terhadap sesuatu yang baik sama ada perbuatan seperti membantu orang memerlukan atau selainnya seperti keberanian.⁵²

Kedua-dua pendapat ini tidak disokong oleh apa-apa hujah. Penulis bersetuju dengan pendapat kedua yang mengatakan bahawa الْحَمْد boleh digunakan untuk perbuatan dan sifat, kerana ia dikaitkan dengan Allah SWT dalam surah al-Fatihah ini yang menunjukkan bahawa ia merupakan pujian yang sebenarnya dan selayaknya ia merangkumi kedua-dua perbuatan dan sifat. Hakikatnya pun, pujian yang sebenar boleh juga diberikan kepada sifat, bukan semata-mata perbuatan dan kebiasaannya sifat dalaman akan membawa kepada perbuatan luaran. Rasyiid Riḍaa menyatakan bahawa pujian terhadap sifat dalaman sebenarnya berdasarkan kepada kesannya atau ia sebagai penyebab kepada perbuatan.⁵³

Perkataan الْحَمْد ini juga mengikut ulama hanya digunakan untuk sesuatu yang mempunyai unsur usaha dan pilihan, bukan sifat asal dan semula jadi. Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy menyatakan bahawa الْحَمْد hanya digunakan untuk sesuatu yang bersifat pilihan pada manusia seperti membelanjakan harta, pemurah dan ilmu, bukannya semula jadi seperti tinggi dan wajah berseri.⁵⁴ Al-Raaziyy pula mengatakan bahawa ungkapan الْحَمْد لِلَّهِ menunjukkan bahawa Allah bersifat memilih dan orang yang menyebutnya mengakui bahawa Tuhan alam ini merupakan pelaku yang memilih.⁵⁵

Perkataan ini juga dari sudut benar atau salah hanya digunakan untuk perkara yang benar dan menepati realiti. Penulis melihat bahawa perkara inilah yang dimaksudkan oleh sebahagian ulama ketika menyatakan bahawa perkataan الْحَمْد ini *hanya digunakan setelah*

⁵² Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥriir Wa al-Tanwiir. Hal. 1/154.

⁵³ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/45.

⁵⁴ Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal.138.

⁵⁵ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/190-191.

dilakukan kebaikan.⁵⁶ Atas dasar itulah, maka الْحَمْدُ disuruh oleh Rasulullah SAW secara tersirat dalam sabda Baginda SAW:

((مَنْ لَمْ يَحْمَدِ النَّاسَ لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ))

Maksudnya: *Sesiapa yang tidak memuji manusia, maka dia tidak memuji Allah.*

Ini bermakna ia tidak digunakan untuk tujuan mengambil hati, mengampu, membodek dan seumpamanya.

Perkataan الْحَمْدُ ini juga digunakan untuk sesuatu kebaikan sama ada orang yang memuji mendapatnya atau pun tidak mendapatnya.⁵⁷ Antara ungkapan yang digunakan oleh ulama untuk menggambarkan ia ia digunakan dalam *secara ibtidaa' iaitu permulaan dan balasan*.⁵⁸ Malah, الْحَمْدُ boleh digunakan untuk sesuatu yang tidak disukai.⁵⁹

Berhubung dengan cara pujian dilakukan, ulama sekali lagi berbeza pendapat mengenainya. Kebanyakan mereka berpendapat bahawa perkataan ini digunakan untuk pujian dengan lidah sahaja.⁶⁰ Namun, sebahagian ulama lain berpendapat bahawa ia merangkumi pujian dengan hati, lidah dan perbuatan. Antara ulama yang berpendapat demikian ialah al-Raaziyy yang berhujah secara logik dengan mengatakan bahawa:

“Memuji Allah Taala bukanlah melalui kata-kata kita الْحَمْدُ لله kerana kata-kata tersebut merupakan pernyataan berlakunya pujian, sedangkan pernyataan tentang sesuatu berbeza dengan perkara yang dinyatakan, maka mestilah memuji Allah berbeza dengan kata-kata kita الْحَمْدُ لله. Maka kami boleh menyatakan bahawa pujian orang yang memuji ialah setiap perbuatan yang menunjukkan pengagongan

⁵⁶ Ibid. Hal. 1/190-191.

⁵⁷ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/45. Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabiir. Hal. 1/190-191.

⁵⁸ Ridwaan Jamaal. Wujūh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 56.

⁵⁹ Al-Khatṭaabiyy. Bayaan I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 30.

⁶⁰ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/45. Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/46-47. Faḍl Ḥasan. I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 84. Ibn 'Aadil. Al-Lubaab Fii 'Uluum al-Kitaab. Hal. 1/168.

*terhadap Pemberi nikmat kerana Dialah yang memberi. Perbuatan itu pula mungkin melalui perbuatan hati, perbuatan lidah atau perbuatan anggota badan”.*⁶¹

Beliau juga menyatakan bahawa:

*“Pujian dan terima kasih bukanlah maknanya hanya semata-mata kata-kata seseorang dengan lidahnya اللهُ الْحَمْدُ malah maknanya ialah pengetahuan penerima nikmat bahawa pemberi nikmat bersifat dengan segala sifat kesempurnaan dan keagongan serta apa sahaja yang terlintas di pemikiran manusia mengenai segala sifat kesempurnaan dan keagongan. Kesempurnaan dan keagongan Allah lebih tinggi dan lebih besar daripada semua itu yang dibayangkan dan digambarkan”.*⁶²

Pujian dengan hati boleh ditafsirkan sebagai mempunyai perasaan kasih sayang dan pengagongan.⁶³ Maksud pujian dengan lidah pula adalah jelas. Manakala maksud pujian dengan perbuatan adalah dengan mematuhi arahan dan meninggalkan larangan.

Dalam konteks ini, penulis bersetuju dengan pandangan al-Raaziyy kerana ia mempunyai hujah yang rasional dan meyakinkan, sementara pandangan yang sebaliknya tidak disertakan dengan hujah dan mungkin ia hanya berdasarkan penggunaannya dalam kalangan orang ramai.

Daripada perbincangan tadi mengenai perkataan اللهُ الْحَمْدُ didapati bahawa ulama bersepakat mengenai ciri-ciri berikut:

- 1- Ia hanya digunakan untuk yang hidup dan berakal.
- 2- Ia hanya digunakan untuk sesuatu yang mempunyai unsur usaha dan pilihan, bukan Asal dan semula jadi.

⁶¹ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/197.

⁶² Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/193.

⁶³ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma‘aani. Hal. 1/219. Al-Saamarraa’iyy. Lamasaaṭ Bayaaniyyaṭ Fii Nuṣuuṣ Min al-Tanziil. Hal. 11. Ridwaan Jamaal. Wujuuh Dilaaliyyaṭ Wa Balaaghiyyaṭ Min Suuraṭ al-Faatihah. Hal. 56-57.

- 3- Ia hanya digunakan untuk perkara yang benar dan menepati realiti.
- 4- Ia digunakan untuk sesuatu kebaikan sama ada pemuji mendapatnya atau pun tidak mendapatnya.

Mereka berbeza pendapat mengenai dua ciri berikut:

- 1- Perkara yang dipuji sama ada perbuatan atau sifat. Penulis bersetuju dengan pendapat bahawa ia merangkumi kedua-duanya.
- 2- Cara pujian yang dilakukan oleh orang yang memuji sama ada dengan hati, lidah atau perbuatan. Penulis bersetuju dengan pendapat bahawa ia merangkumi hati, lidah dan perbuatan.

Kesimpulannya, perkataan **الْحَمْدُ** mempunyai enam ciri berikut:

- 1- Pujian terhadap untuk yang hidup dan berakal.
- 2- Pujian terhadap perbuatan dan sifat.
- 3- Pujian terhadap sesuatu yang mempunyai unsur usaha dan pilihan, bukan asal dan semula jadi.
- 4- Pujian terhadap perkara yang benar dan menepati realiti.
- 5- Pujian terhadap kebaikan sama ada diperolehi oleh pemuji atau tidak diperolehi.
- 6- Pujian melalui hati, lidah dan perbuatan. Pujian dengan hati adalah dengan mempunyai perasaan kasih sayang dan pengagongan. Pujian dengan perbuatan pula adalah dengan mematuhi arahan dan meninggalkan larangan.

Ibn ‘Aasyuur menyatakan bahawa penggunaan perkataan الْحَمْد untuk memuji Allah SWT merupakan maksima apa yang boleh diungkapkan melalui bahasa untuk merujuk kepada maksud-maksud pujian yang diketahui oleh pengguna bahasa.⁶⁴

Berhubung dengan perkataan الْمَدْح pula yang juga diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dengan pujian,⁶⁵ ia digunakan untuk memuji yang hidup dan bukan hidup.⁶⁶ Contoh penggunaannya untuk yang bukan hidup ialah مَدَحَ الرِّيَاضَ iaitu memuji taman, مَدَحَ الْمَالِ iaitu memuji harta dan sebagainya.

Perkataan ini juga digunakan untuk perbuatan dan sifat, begitu juga untuk sesuatu yang mempunyai unsur pilihan dan juga semula jadi. Kedua-dua ciri ini dapat difahami daripada kenyataan al-Raghib al-Aṣḥaaniyy bahawa الْمَدْح disebut kepada sesuatu yang ada pada manusia sama ada secara pilihan atau pun semula jadi, kerana manusia mungkin dipuji ketinggian dan ceria wajahnya, begitu juga pemberian harta, kemurahan dan ilmunya.⁶⁷ Al-Raaziyy juga menyatakan bahawa ia digunakan untuk pelaku secara pilihan dan bukan pilihan.⁶⁸

Perkataan الْمَدْح ini juga digunakan untuk pujian yang benar dan tidak benar seperti untuk tujuan membodek.⁶⁹ Oleh itu, Rasulullah SAW menggunakan perkataan الْمَدْح untuk melarang secara tidak langsung perbuatan memuji yang tidak benar dengan sabdanya:

((احْثُوا التُّرَابَ فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ))

Maksudnya: *Taburkanlah tanah di muka orang memuji dengan tidak benar.*

⁶⁴ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Hal. 1/156.

⁶⁵ Penulis tidak menemui perkataan lain yang sesuai digunakan untuk terjemahan الْمَدْح melainkan pujian.

⁶⁶ Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabīr. Hal. 1/190-191.

⁶⁷ Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. Al-Mufradaat Fī Ghariib al-Qur’aan. Hal.138.

⁶⁸ Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabīr. Hal. 1/190-191.

⁶⁹ Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabīr. Hal. 1/218. Al-Saamarra’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fī Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 12.

Al-Aluusiyy menyatakan bahawa perkataan ini juga digunakan untuk pujian yang tidak disertai dengan perasaan kasih sayang dan pengagongan.⁷⁰ Pendapat ini ada rasionalnya, kerana sekiranya ia boleh digunakan untuk sesuatu yang tidak benar, ini bererti ia bukanlah dilakukan dengan hati yang ikhlas. Oleh itu, boleh dikatakan bahawa ia digunakan untuk pujian dengan lidah dan perbuatan sahaja.

Walaupun tiada keterangan mengenai manfaat yang diperolehi oleh pemuji atau lain, tetapi berdasarkan ciri-ciri tadi, nampaknya ia boleh digunakan untuk kebaikan yang diperolehi oleh pemuji atau tidak diperolehinya.

Patut juga disebut bahawa ada pendapat mengatakan bahawa **الْحَمْدُ** dan **الْمَدْحُ** adalah sinonim.⁷¹ Namun ia merupakan pendapat terpencil yang tidak sesuai kerana realiti penggunaannya adalah berbeza.

Kesimpulannya perkataan **الْمَدْحُ** mempunyai ciri-ciri makna berikut:

- 1- Pujian terhadap yang hidup dan bukan hidup.
- 2- Pujian terhadap perbuatan dan sifat.
- 3- Pujian terhadap sesuatu yang mempunyai unsur pilihan dan juga semula jadi.
- 4- Pujian terhadap benar dan tidak benar.
- 5- Pujian terhadap kebaikan yang diperolehi pemuji atau tidak diperolehinya.
- 6- Pujian melalui lidah dan perbuatan.

Apabila dibandingkan antara **الْحَمْدُ** dan **الْمَدْحُ** secara am, didapati bahawa **الْمَدْحُ** lebih umum daripada **الْحَمْدُ**. Justeru, dikatakan bahawa setiap **الْحَمْدُ** adalah **الْمَدْحُ** dan bukan setiap **الْمَدْحُ** adalah **الْحَمْدُ**.

⁷⁰ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma'aanii. Hal. 1/219.

⁷¹ Al-Raaziyy. Al-Tafsir al-Kabiir. Hal. 1/190-191.

Berhubung dengan perkataan الشُّكْر pula yang terjemahannya ke dalam bahasa Melayu ialah terima kasih, ia digunakan untuk perbuatan sahaja, bukan sifat.⁷² Ia juga hanya digunakan untuk ganjaran dan balasan, dengan kata lain setelah mendapat sesuatu nikmat dan habuan.⁷³ Ini bererti bahawa ia hanya digunakan untuk sesuatu yang betul-betul sampai, bukan sesuatu yang tidak diberikan untuk sesuatu tujuan tersirat. Nikmat ini pula hendaklah diterima sendiri oleh pemuji.⁷⁴ Cara pujian pula melalui hati, lidah dan anggota badan.⁷⁵

Walaupun tidak kenyataan khusus dalam kalangan ulama mengenai ciri kehidupan, tetapi berdasarkan ciri-ciri tadi, nampaknya ia hanya digunakan untuk yang hidup sahaja. Begitu juga dengan ciri pilihan, nampaknya ia hanya digunakan untuk sesuatu yang bersifat pilihan sahaja.

Kesimpulannya, perkataan الشُّكْر mempunyai ciri-ciri makna berikut:

- 1- Pujian terhadap yang hidup sahaja.
- 2- Pujian terhadap perbuatan sahaja, bukan sifat.
- 3- Pujian terhadap perbuatan yang bersifat pilihan sahaja.
- 4- Pujian terhadap yang benar sahaja.
- 5- Pujian terhadap kebaikan yang diperolehi oleh pemuji sahaja.
- 6- Cara pujian pula melalui hati, lidah dan anggota badan

Apabila dibandingkan antara الْحَمْد dan الشُّكْر secara am, didapati bahawa الْحَمْد lebih umum daripada الشُّكْر. Justeru, dikatakan bahawa setiap الشُّكْر adalah الْحَمْد dan bukan setiap الْحَمْد adalah الشُّكْر. Lawan الْحَمْد ialah celaan dan lawan الشُّكْر ialah kekufuran.⁷⁶

⁷² Ibn Manzuur. Lisan al-‘Arab. Hal. 3/156.

⁷³ Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal.138. Ridwaan Jamaal. Wujuuh Dilaaliyyaṭ Wa Balaaghiyyaṭ Min Suuraṭ al-Faatihah. Hal. 56-57.

⁷⁴ Al-Raaziyy. Al-Tafsir al-Kabiir. Hal. 1/190-191.

⁷⁵ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/46-47. Faḍl Ḥasan. I’jaaz al-Qur’aan. Hal. 84.

⁷⁶ Ridwaan Jamaal. Wujuuh Dilaaliyyaṭ Wa Balaaghiyyaṭ Min Suuraṭ al-Faatihah. Hal. 57.

Jadual 4.2

Perbezaan antara الشُّكْر , المَدْح , and الْحَمْد

PERKATAAN	CIRI MAKNA
الْحَمْد	<ul style="list-style-type: none"> • Pujian terhadap untuk yang hidup dan berakal. • Pujian terhadap perbuatan dan sifat. • Pujian terhadap sesuatu yang mempunyai unsur usaha dan pilihan, bukan asal dan semula jadi. • Pujian terhadap perkara yang benar dan menepati realiti. • Pujian terhadap kebaikan sama ada diperolehi oleh pemuji atau tidak diperolehi. • Pujian melalui hati, lidah dan perbuatan. Pujian dengan hati adalah dengan mempunyai perasaan kasih sayang dan pengagongan. Pujian dengan perbuatan pula adalah dengan mematuhi arahan dan meninggalkan larangan.
المَدْح	<ul style="list-style-type: none"> • Pujian terhadap yang hidup dan bukan hidup. • Pujian terhadap perbuatan dan sifat. • Pujian terhadap sesuatu yang mempunyai unsur pilihan dan juga semula jadi. • Pujian terhadap benar dan tidak benar. • Pujian terhadap kebaikan yang diperolehi pemuji atau tidak diperolehinya. • Pujian melalui lidah dan perbuatan.

<p>الشُّكْر</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Pujian terhadap yang hidup sahaja. • Pujian terhadap perbuatan sahaja, bukan sifat. • Pujian terhadap perbuatan yang bersifat pilihan sahaja. • Pujian terhadap yang benar sahaja. • Pujian terhadap kebaikan yang diperolehi oleh pemuji sahaja. • Cara pujian pula melalui hati, lidah dan anggota badan
-----------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ulama dan ahli bahasa bukan sahaja membincangkan makna perkataan الْحَمْد malah mereka turut membincangkan jenis dan makna أَلْ padanya. Mereka berbeza pendapat mengenainya kepada kepada beberapa pendapat. Sebahagian mereka berpendapat bahawa أَلْ tersebut ialah أَلْ الْجِنْسِيَّةِ الْأَسْتِعْرَافِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ yang memberi maksud keseluruhan tanpa pengecualian, maka الْحَمْد memberi makna semua pujian tanpa terkecuali satu pun.⁷⁷ Sebahagian yang lain berpendapat bahawa ia merupakan أَلْ الْجِنْسِيَّةِ لِبَيَانِ الْمَاهِيَةِ وَالْحَقِيقَةِ yang memberi maksud hakikat sebenar, maka الْحَمْد bererti pujian yang sebenar-benarnya atau sebenar-benar pujian.⁷⁸

Kedua-dua jenis ini menafikan pujian untuk selain Allah SWT kerana sekiranya ia menunjukkan keseluruhan, maka maknanya apa sahaja pujian adalah milik dan hak Allah SWT, lalu selain-Nya tidak layak menerima pujian sama sekali. Sekiranya ia menunjukkan hakikat sebenar, maka maknanya ialah hakikat pujian yang sebenarnya adalah hak dan milik Allah SWT, lalu selain-Nya tidak layak menerima pujian yang sebenar.⁷⁹

⁷⁷ Abuu Ḥayyaan. Al-Baḥr al-Muḥiṭ. Hal. 1/18. Ridwaan Jamaal. Wujuuh Dilaaliyyaṭ Wa Balaaghiyyaṭ Min Suuraṭ al-Faatihah. Hal. 56.

⁷⁸ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/192.

⁷⁹ Ibid. Hal. 1/192.

Sebahagian ulama lain berpendapat bahawa **أَلْ** pada perkataan **الْحَمْدُ** merupakan **أَلْ الْعَهْدِيَّةُ** yang bermaksud tertentu yang sedia diketahui, maka **الْحَمْدُ** bererti pujian tertentu yang sedia diketahui.⁸⁰

Sebahagian ulama mentarjihkan bahawa **أَلْ** tersebut memberi makna keseluruhan berdasarkan doa Nabi Muhammad SAW: “Ya Allah, hanya kepada-Mu segala pujian”.⁸¹ Penulis berpendapat bahawa **أَلْ** tersebut sesuai memberi makna keseluruhan dan juga makna hakikat sebenar kerana sememangnya keseluruhan pujian pada hakikatnya merupakan hak Allah SWT dan sekiranya diamati ia akan kembali kepada-Nya. Sebagai contohnya apabila kita memuji pemberian seseorang, pada hakikatnya ia merupakan pemberian Allah SWT, kerana tanpa izin dan kurniaan-Nya ia tidak akan berlaku. Makna ini lebih jelas apabila dilihat kepada perkataan yang digunakan ialah **الْحَمْدُ** dengan segala ciri yang dibincangkan sebelum ini, bukannya **الْمَدْحُ** mahu pun **الشُّكْرُ**. Oleh itu, penulis bersetuju dengan terjemahan sebahagian penterjemah yang menterjemahkan **الْحَمْدُ** dengan “segala pujian”.

Berhubung dengan perkataan huruf **لِ** pada perkataan **لِلَّهِ** mengikut al-Raaziyy ia mungkin memberi maksud “khusus, milik, kekuasaan dan penguasaan. Maka ungkapan **الْحَمْدُ لِلَّهِ** bermakna pujian itu hanya layak untuk-Nya, pujian itu adalah milik dan kekuasaan-Nya dan Dialah yang menguasai semuanya dan mengatasi semuanya”.⁸² Semua makna yang disebut ini adalah sesuai dan boleh diterima untuk pujian terhadap Allah SWT. Justeru, ungkapan **لِلَّهِ** sewajarnya diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dengan “tertentu bagi Allah”.

Manakala perkataan **الله** pula disebut secara khusus yang merupakan nama zat-Nya, bukan salah satu sifat-Nya untuk menunjukkan bahawa Dia berhak mendapat pujian itu kerana

⁸⁰ Abuu Ḥayyaan. Al-Baḥr al-Muḥiṭ. Hal. 1/18.

⁸¹ Ibn Kathiir. Tafsiiir al-Qur’aan al-’Aẓiim. Hal. 1/23.

⁸² Al-Raaziyy. Al-Tafsiiir al-Kabiir. Hal. 1/192. Lihat juga: Muḥyiiddiin. I’raab al-Qur’aan al-Kariim. 1/31.

zat-Nya sendiri, bukan kerana sesuatu sifat tertentu kerana َلْ menunjukkan makna layak. Sekiranya disebut sesuatu sifat selepas pujian, ia boleh menimbulkan salah tanggapan bahawa pujian itu adalah kerana sifat itu.⁸³

Gabungan perkataan-perkataan الْحَمْدُ لِلَّهِ membentuk satu ayat nyata umum yang tidak dikaitkan dengan sesuatu apa pun sama ada penutur, perbuatan atau masa. Ciri ini menghasilkan makna bahawa pujian untuk Allah SWT adalah berterusan, menyeluruh, khusus dan penekanan.⁸⁴

Muhammad ‘Abduh menyatakan bahawa maknanya ialah “Apa sahaja yang yang boleh dikatakan pujian, maka Allah jualah merupakan sumbernya dan kembali kepada-Nya. Maka pujian itu adalah untuk-Nya dalam apa jua keadaan sekalipun”.⁸⁵

Al-Raaziyy pula menyatakan bahawa:

*“Allah adalah terpuji sebelum pujian orang-orang yang memuji dan sebelum ucapan terima kasih oleh orang-orang yang berterima kasih...Dia terpuji sejak azali lagi hinggalah selama-lamanya dengan pujian-Nya yang qadim...Pujian itu merupakan hak dan milik Allah...Pujian untuk Allah merupakan hak yang Dia layak menerimanya kerana zat-Nya sendiri...Makna ini terhasil sama ada seseorang hamba itu menghayati makna keagongan dan kebesaran atau tidak”.*⁸⁶

Menurut beliau lagi, Allah SWT juga berhak menerima pujian itu dengan sebab banyaknya kurniaan dan nikmat-Nya kepada hamba-hamba-Nya.⁸⁷

⁸³ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma‘anii. Hal. 1/76-77.

⁸⁴ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Hal. 1/157. Al-Saamarra’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanẓīl. Hal. 14.

⁸⁵ Muḥammad Rasyīd Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/45.

⁸⁶ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/191.

⁸⁷ Ibid. Hal. 1/219.

Walaupun ayat الْحَمْدُ لِلَّهِ pada asalnya merupakan ayat penyata, namun sebahagian ulama berpendapat bahawa ia digunakan dengan maksud *insyaa'* (bukan penyata) kerana (orang yang memuji menjadikannya sebagai ungkapan untuk mengajukan pujiannya kepada Allah Taala pada ketika itu).⁸⁸ Begitu juga, (perkataan الْحَمْدُ itu merupakan sifat hati, iaitu kepercayaan bahawa yang dipuji itu adalah baik, pemberi nikmat dan berhak menerima pengagongan dan pembesaran... Apabila seseorang itu mengatakan الْحَمْدُ لِلَّهِ sama ada dia sedar atau tidak makna pengagongan itu, dia dianggap benar kerana maknanya bahawa pujian itu hak dan milik Allah).⁸⁹ Oleh itu, ia merupakan pernyataan yang dipindahkan oleh syara' kepada *insyaa'* atau dengan kata lain mengandungi makna *insyaa'* atau digunakan dengan makna *insyaa'*.⁹⁰ Sekiranya ayat ini disertakan dengan kata penegasan إِنَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ maka ia menjadi ayat penyata sahaja yang tidak lagi berkemungkinan mengandungi makna *insyaa'*.⁹¹

Penulis bersetuju dengan pandangan bahawa ungkapan ini merupakan ayat penyata, tetapi digunakan dengan makna *insyaa'* atau mengandungi makna *insyaa'* kerana realitinya orang-orang Islam menggunakannya untuk memuji Allah SWT dengan rasa penuh pengagongan dan kebesaran serta membayangkan betapa besarnya kurnian dan nikmat Allah SWT kepada mereka. Di samping itu, secara amnya memang makna pelbagai dan menyeluruh merupakan ciri bahasa al-Quran al-karim. Di sini juga, penulis suka menyebut pandangan Ibn Jauziyy bahawa perkataan الْحَمْدُ dalam al-Quran al-Karim secara keseluruhannya digunakan dengan lima maksud: pujian, suruhan, pemberian, terima kasih dan sembahyang.⁹²

⁸⁸ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/45.

⁸⁹ Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabiir. Hal. 1/220.

⁹⁰ Al-Saamarraa'iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuuṣ Min al-Tanẓīl. Hal. 18. Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/45.

⁹¹ Al-Saamarraa'iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuuṣ Min al-Tanẓīl. Hal. 19.

⁹² Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. Wujuuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 61-62.

Berhubung dengan perkataan رَبُّ pula dari sudut maknanya, menurut Al-Raaghib al-Asfahaniyy pada asalnya ia bererti mendidik atau membela sesuatu sedikit demi sedikit sehingga sempurna.⁹³ Namun, makna yang dimaksudkan ialah pembela atau penjaga yang sempurna. Justeru, perkataan ini dari sudut morfologinya pada asalnya ia merupakan *maṣḍar* yang menunjukkan makna perbuatan, tetapi ia digunakan dengan maksud pelaku. Al-Zamakhshariyy menyatakan bahawa penggunaan *maṣḍar* untuk maksud pelaku bertujuan memberi makna *mubaalaghat*, iaitu berlebihan.⁹⁴

Muḥammad ‘Abduh pula menyatakan bahawa makna رَبُّ ialah السَّيِّدُ الْمُرَبِّي الَّذِي يَسُوسُ⁹⁵ yang bererti pemimpin dan penjaga yang memimpin, menjaga dan menguruskan orang bawahannya. Diperhatikan di sini bahawa ciri makna baru perkataan ini ialah السَّيِّدُ yang bererti pemimpin yang memimpin, ketua yang mentadbir, pengurus yang mengurus dan seumpamanya.

Al-Ṭabariyy pula menyatakan bahawa perkataan رَبُّ mengikut bahasa digunakan dengan beberapa makna, iaitu السَّيِّدُ الْمُطَاعَ وَالرَّجُلَ الْمُصْلِحَ وَالْمَالِكَ⁹⁶ yang bererti pemimpin yang dipatuhi, seseorang yang melakukan pembaikan dan pemilik. Makna baru yang difahami di sini ialah seorang yang melakukan pembaikan dan pemilik. Makna pemilik ini juga disebut oleh al-Zamakhshariyy dalam al-Kasysyaf.⁹⁷

Ibn Manẓuur pula menyebut bahawa makna رَبُّ ialah: الْمَالِكُ وَالسَّيِّدُ وَالْمُرَبِّي وَالْقَيِّمُ وَالْمُنْعِمُ⁹⁸ yang bererti pemilik, pemimpin, pembela, penilai dan pemberi nikmat. Makna-makna baru yang ditambah ialah penilai dan pemberi nikmat. Ridwaan pula menyatakan bahawa perkataan رَبُّ mempunyai tiga sifat: penciptaan, pemilikan, maka ia bermaksud pencipta,

⁹³ Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal.190.

⁹⁴ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/53.

⁹⁵ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/46.

⁹⁶ Al-Ṭabariyy. Jaami‘ al-Bayaan Fii Tafsir al-Qur’aan. Hal. 1/72.

⁹⁷ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/53.

⁹⁸ Ibn Manẓuur. Lisan al-‘Arab. Hal. 1/384.

pemilik semua benda dan pengurus semua perkara.⁹⁹ Makna baru yang ditambah di sini ialah pencipta.

Dari perbincangan tadi dapat dirumuskan bahawa رَبّ mempunyai ciri makna berikut:

- 1- Pembela/pemelihara atau penjaga yang sempurna.
- 2- Pemimpin yang memimpin, ketua yang mentadbir, pengurus yang mengurus.
- 3- Pelaku pembaikan
- 4- Pemilik
- 5- Pencipta

Persoalannya apakah semua makna ini disepakati dan diterima pakai dalam penggunaan orang-orang Arab? Muḥammad Rasyiid Riḍaa menyatakan bahawa orang Arab menyebut perkataan رَبّ kepada manusia juga melalui kata-kata mereka رَبّ الدَّارِ dan رَبّ هَذِهِ الْأَنْعَامِ yang bererti pemilik rumah dan pemilik binatang ternakan ini. Abdul Mutalib juga pernah berkata pada hari serangan tentera bergajah ke atas Kaabah: “Adapun unta, maka akulah رَبّها (pemiliknya), manakala Kaabah pula, maka ia mempunyai رَبّ (pemilik/pemelihara) yang akan memeliharanya”.¹⁰⁰ Penggunaan رَبّ juga digunakan pada hari ini untuk bukan Tuhan seperti رَبَّةَ الْبَيْتِ untuk suri rumah tangga.

Berdasarkan ungkapan-ungkapan yang disebut ini, semua ciri makna رَبّ yang dinyatakan sebelum ini sesuai digunakan kecuali pencipta. Penulis berpendapat bahawa رَبّ mempunyai empat ciri makna sahaja tidak termasuk pencipta, iaitu:

- 1- Pembela/pemelihara atau penjaga yang sempurna.
- 2- Pemimpin yang memimpin, ketua yang mentadbir, pengurus yang mengurus.
- 3- Pelaku pembaikan
- 4- Pemilik

⁹⁹ Ridwaan Jamaal. Wujūh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatiḥat. Hal. 63.

¹⁰⁰ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/49.

Sekiranya diteliti ciri-ciri ini didapati bahawa ia mempunyai dua ciri umum utama, iaitu pemilik dan juga pengurus atau pentadbir yang merangkumi maksud pemelihara, penambahbaik dan seumpamanya. Antara dua ciri ini, ciri pentadbir atau pengurus adalah lebih relevan berdasarkan penggunaannya oleh orang Arab. Justeru, penulis berpendapat terjemahan perkataan Melayu yang paling sesuai digunakan bagi perkataan رَبّ ialah pentadbir atau pengurus.

Diperhatikan bahawa perkataan رَبّ pada asalnya tidak semestinya memberi maksud Tuhan. Namun, dari sudut penggunaannya, ia memberi maksud Tuhan atau Allah SWT sekiranya digunakan bersendirian tanpa dikaitkan dengan sebarang perkataan lain khususnya apabila dimasukkan اَلْ atau digabungkan dengan perkataan lain yang gabungan itu merujuk kepada-Nya sahaja seperti رَبّ النَّاسِ ، رَبّ الْمَخْلُوقَاتِ ، رَبّ الْعَالَمِينَ¹⁰¹. Maka, pada ketika ini, ia boleh diterjemahkan dengan perkataan Tuhan. Namun terjemahannya dengan pentadbir lebih menampakkan perbuatan dan proses, kerana Tuhan lebih membawa maksud sembah atau boleh diterjemahkan dengan Tuhan Pentadbir.

Sebagaimana dinyatakan sebelum ini, walaupun perkataan رَبّ pada asalnya merupakan maṣḍar, namun ia digunakan dengan makna pelaku. Oleh itu, digunakan perkataan lain, iaitu الرُّبُوبِيَّة (rububiah) dalam bentuk maṣḍar ṣinā'īyy untuk menunjukkan maksud perbuatan dan tindakan penjagaan, pemeliharaan, pengurusan, pentadbiran dan penambahbaikan. Dalam konteks ini, 'Abd al-Raḥmān Naasir menyatakan bahawa:

“Rububiah Allah SWT dalam al-Quran al-Karim mempunyai dua jenis: am dan khusus... Rububiah am termasuklah semua makhluk, baik dan jahat, mukalaf dan bukan mukalaf hinggakan benda-benda. Jenis kedua melibatkan pemeliharaan-Nya terhadap orang-orang pilihan dan wali-wali-Nya...Maksudnya ialah memberi kebaikan, memelihara daripada keburukan, memberikan perkara-perkara yang

¹⁰¹ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/53. Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/49. Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur'aan. Hal.190.

disukai sama ada segera mahu pun kemudian nanti dan menjauhkan perkara-perkara yang tidak disukai sama ada segera mahu pun kemudian nanti. Apabila disebut rububiah Allah Taala, maka yang dikehendaki ialah makna pertama...Sekiranya dikaitkan dengan sesuatu yang disukai dan diredai atau ia diminta oleh para Nabi dan pengikut mereka, maka yang dikehendaki ialah jenis kedua yang ia sebenarnya mengandungi makna pertama dan tambahan.”¹⁰²

Berhubung dengan perkataan الْعَالَمِينَ pula, ia merupakan jamak kepada الْعَالَم yang bererti alam. Terdapat beberapa isu berkaitan dengannya yang boleh dibincangkan. Pertamanya ialah asal perkataan الْعَالَم ini dan maksudnya yang dikehendaki. Ulama berbeza pendapat mengenai isu ini seperti berikut:

(1) Sebahagian mereka berpendapat bahawa ia berasal daripada الْعِلْم yang bererti ilmu, maka makna الْعَالَمِينَ ialah yang berilmu atau empunya ilmu, iaitu malaikat, jin dan manusia.¹⁰³ Antara yang berpendapat demikian ialah Ibn ‘Abbaas.¹⁰⁴ Ada dari golongan ini yang berpendapat bahawa maksudnya ialah yang mukalaf sahaja.¹⁰⁵ Sebahagian lain pula berpendapat bahawa maksudnya ialah manusia sahaja seperti Ja‘far al-Šaadiq¹⁰⁶ yang berhujah dengan penggunaan al-Quran al-Karim sendiri dalam ayat 1 surah al-Furqan:



Maksudnya: Maha berkat Tuhan yang menurunkan al-Furqan kepada hamba-Nya supaya dia menjadi pemberi amaran kepada sekalian alam.

Penulis berpendapat hujah bahawa ayat tadi menunjukkan maksud الْعَالَمِينَ ialah manusia sahaja adalah kurang tepat dan kuat, kerana penggunaannya dalam ayat ini dengan maksud

¹⁰² ‘Abd al-Rahmaan Naasir. Al-Qawaa‘id al-Hisaan Li Tafsir al-Qur’aan. Hal. 107.

¹⁰³ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. 1/46. Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/53-54.

¹⁰⁴ Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 66.

¹⁰⁵ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma‘aanii. Hal. 1/79.

¹⁰⁶ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/46.

manusia tidak semestinya makna ini juga digunakan di tempat lain dengan makna yang sama, kerana konteks ayat adalah berlainan, lagikan pula homonim memang wujud dalam al-Quran al-Karim seperti yang dibincangkan dahulu. Maksud manusia dalam konteks ayat ini juga boleh dipersoalkan kerana ia boleh juga bermaksud jin, kerana al-Quran bukan sahaja diturunkan untuk manusia sahaja, malah untuk jin juga.

Mengikut al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy pula (العَالَمُ ialah kata nama bagi alam ini dan isi kandungannya sama ada benda atau sifat dan ia pada asalnya merupakan kata nama bagi sesuatu yang diketahui).¹⁰⁷ Nampaknya beliau berpendapat bahawa الْعَالَمُ berasal daripada الْعِلْمُ juga, cuma maknanya ialah yang diketahui, bukannya yang mengetahui atau berpengetahuan sebagaimana pendapat sebelum ini. Justeru, maksud perkataan ini ialah seluruh alam sama ada yang berilmu dan berakal atau pun tidak, malah merangkumi benda dan perkara mahu pun sifat.

(2) Sebahagian yang lain berpendapat bahawa ia berasal daripada الْعَلَامَةُ yang bererti tanda, maka makna الْعَالَمِينَ ialah semua jenis makhluk.¹⁰⁸ Antara yang berpendapat demikian ialah ahli ilmu kalam yang mengatakan bahawa (العَالَمُ ialah apa sahaja selain Allah SWT dan sebab dinamakan demikian ialah wujudnya selain daripada Allah menandakan adanya Allah Taala).¹⁰⁹ Dengan makna seluruh makhluk ini, maka أَل yang terdapat pada perkataan الْعَالَمِينَ merupakan الْأَجْنَسِيَّةُ الْأَسْتِعْرَاقِيَّةُ yang menunjukkan makna yang menyeluruh sebagaimana pendapat Al-Zamakhshariyy dan Abuu Ḥayyaan.¹¹⁰

¹⁰⁷ Al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur'aan. Hal.348-349.

¹⁰⁸ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/46. Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/53-54.

¹⁰⁹ Al-Raaziyy. Al-Tafsir al-Kabiir. Hal. 1/198.

¹¹⁰ Al-Zaubaiyy. Al-Balaaghat al-'Arabiyyat, 'Ilm al-Ma'aanii Baina Balaaghat al-Qudaamaa Wa Usluubiyyat al-Muḥdathiin. Hal. 163.

Perkataan الْعَالَمِينَ memberi maksud generasi manusia zaman Bani Israil dalam ayat pertama dan beberapa generasi manusia sebelum zaman Nabi Lut semenjak zaman Nabi Adam lagi dalam ayat kedua. Ibn Jubair menyatakan bahawa setiap umat itu merupakan satu alam.¹¹³

- 2- Makna ini lebih sesuai dengan perkataan رَبِّ sebelumnya kerana rububiah Allah SWT iaitu pentadbiran dan pengurusan-Nya merangkumi seluruh makhluk, bukannya sebahagian sahaja. Seterusnya ia juga sesuai dengan perkataan الْحَمْد yang menunjukkan bahawa pujian itu diberikan atas pengurusan-Nya yang menyeluruh.

Walaupun الْعَالَمِ ini digunakan untuk semua makhluk, tetapi pada asalnya ia tidak merujuk kepadanya secara tunggal atau satu persatu, tetapi secara berkelompok dan sejenis. Muḥammad ‘Abduh menyatakan: “Perkataan ini tidak disebut dalam kalangan orang Arab kepada setiap makhluk dan benda seperti batu dan tanah, tetapi mereka menyebutnya kepada setiap kelompok tertentu”.¹¹⁴ Ini juga merupakan pendapat sekumpulan ulama sebagaimana yang disebut oleh al-Zamkhsyariyy.¹¹⁵ Oleh itu, disebut umpamanya alam manusia, alam binatang, alam tumbuhan, alam jin, alam akhirat dan sebagainya.

Namun, sekiranya diteliti penggunaannya dalam al-Quran al-Karim, didapati bahawa perkataan ini digunakan untuk merujuk kepada makhluk berakal secara tunggal atau individu seperti ayat 1 surah al-Furqan:



Maksudnya: Maha berkat Tuhan yang menurunkan al-Furqaan kepada hamba-Nya
supaya dia menjadi pemberi amaran kepada sekalian alam.

¹¹³ Al-Ṭabariyy. Jaami‘ al-Bayaan Fii Tafsir al-Qur’aan. Hal. 1/72.

¹¹⁴ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/46.

¹¹⁵ Al-Zamkhsyariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/43.

Berdasarkan konteks ayat, perkataan **الْعَالَمِينَ** merujuk kepada manusia dan juga jin. Sekiranya dilihat kepada bentuk mufradnya, iaitu **الْعَالَمِ** ia merujuk kepada setiap manusia atau jin secara tunggal dan individu, bukannya kelompok. Dalam konteks ini, penulis ingin menggunakan pendapat Ja'far bin Muhammad yang menganggap bahawa setiap individu manusia merupakan satu alam tersendiri.¹¹⁶ Ini adalah kerana setiap manusia sebenarnya merupakan alam tersendiri yang merangkumi fizikal, spiritual, mental dan emosi dengan sistem yang sangat kompleks.

Sebelum berpindah kepada isu seterusnya, penulis ingin menyebut maksud perkataan **الْعَالَمِ** mengikut penggunaan al-Quran al-Karim. Sebahagian ahli tafsir berpendapat bahawa ia digunakan dengan enam maksud: yang bernyawa, orang mukmin, orang yang berpengetahuan di zaman mereka, tetamu, semua anak Adam dan sebahagian anak Adam.¹¹⁷ Penulis merasakan bahawa pemberi pendapat ini termasuk dalam golongan yang berpendapat bahawa perkataan **الْعَالَمِ** memberi maksud manusia atau yang berakal sahaja kerana semua makna yang diberikan merujuk kepada manusia sahaja.

Isu kedua berkaitan perkataan **الْعَالَمِينَ** ialah jenis pola morfologi perkataan **الْعَالَمِ**. Penulis merasakan bahawa perkataan **الْعَالَمِ** ini merupakan perkataan yang agak unik, kerana sekiranya ia merupakan **اسم فاعِلٍ** sama ada asalnya **الْعِلْمُ** mahu pun **الْعَلَامَةُ** sudah tentu ia akan berbentuk **العالم** tetapi sebaliknya ia disebut **العالم**. Sebenarnya dalam bahasa Arab pola ini menunjukkan alat, maka penggunaan **الْعَالَمِ** dengan pola ini bertujuan untuk menyatakan bahawa alam ini sebagai alat untuk mengetahui Penciptanya.¹¹⁸ Pendapat ini ada rasionalnya dan meneguhkan lagi pendapat bahawa perkataan ini berasal daripada perkataan **الْعَلَامَةُ** yang bererti tanda.

¹¹⁶ Al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur'aan. Hal.348-349.

¹¹⁷ Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. Wujuuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 67.

¹¹⁸ Al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur'aan. Hal.348-349. Ibn 'Aasyuur. Al-Taḥriir Wa al-Tanwiir. Hal. 1/168.

Isu seterusnya ialah kenapa الْعَالَمُ dijamak dengan jamak mudhakkar saalim? Perkataan ini pada dasarnya mempunyai dua bentuk jam', iaitu الْعَالَمَيْنِ / الْعَالَمُونَ dengan bentuk jamak mudhakkar saalim dan الْعَوَالِمُ dalam bentuk jamak taksiir. Bagi golongan yang berpendapat bahawa ia bermaksud makhluk yang berilmu dan berakal, jawapannya adalah jelas, kerana memang ia dijamakkan dengan jamak mudhakkar saalim.

Namun, bagi golongan yang berpendapat maksud sebaliknya, iaitu semua makhluk - penulis bersetuju dengan pendapat ini - maka sebab yang diberikan ialah penggunaan kaedah taghliib, iaitu menggunakan sesuatu bentuk yang lebih dominan. Oleh kerana maksud yang dikehendaki ialah semua makhluk termasuk berakal dan tidak berakal, maka digunakan pola berakal, iaitu jamak mudhakkar saalim.¹¹⁹ Antara yang berpendapat demikian ialah al-Saamirraa'iyy yang menyatakan bahawa perkataan (الْعَوَالِمُ disebut kepada semua makhluk sama ada mukallaf/berakal atau bukan yang berbentuk benda atau binatang dan sebagainya, manakala الْعَالَمَيْنِ pula hanya disebut kepada yang berilmu/berakal khususnya atau keadaan bercampur antara berakal dan tidak berakal, lalu ditaghlilkan yang berakal).¹²⁰

Dalam konteks ini, Muḥammad 'Abduh memberi satu pendapat yang menarik untuk diperjatkan dengan katanya:

"Ia dijamakkan dengan jamak mudhakkar yang berakal sebagai taghlib dan maksud yang dikehendaki ialah semua makhluk. Orang Arab tidak menjamakkan perkataan الْعَالَمُ dengan jamak ini kecuali kerana satu rahsia yang diperhatikan padanya...mereka menyebutnya kepada setiap kelompok tertentu yang mempunyai sifat-sifat yang menjadikannya hampir kepada orang berakal...walaupun ia bukan daripadanya...Saya berpendapat bahawa perkara-perkara inilah yang nampak jelas padanya maksud

¹¹⁹ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/46. Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. Al-Mufradaat Fī Ghariib al-Qur'aan. Hal.348-349.

¹²⁰ Al-Saamarraa'iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fī Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 27.

*pemeliharaan dan pengurusan yang difahami daripada perkataan رَبِّ kerana padanya terdapat maksud kehidupan, pemakanan dan pembiakan”.*¹²¹

Difahami daripada kata-kata ini bahawa perkataan الْعَالَمِينَ dijamakkan dengan jamak mudhakkar saalim الْعَالَمِينَ kerana dua sebab:

- 1- Menggunakan kaedah taghliib dari sudut morfologinya.
- 2- Benda-benda yang tidak berakal seperti binatang juga mempunyai tiga ciri utama yang sama dengan manusia yang berakal, iaitu kehidupan, pemakanan dan pembiakan dari sudut maknanya. Sebagaimana manusia mempunyai ciri hidup, makan dan membiak, maka benda-benda lain juga mempunyai ciri yang sama, maka atas dasar itulah ia dijamakkan dengan jamak mudhakkar. Perkara ini amat sesuai dengan perkataan رَبِّ yang memberi maksud pemeliharaan, pentadbiran, pengurusan, penjagaan dan seumpamanya yang disebut sebelumnya.

Di samping itu, terdapat pendapat lain yang menyatakan bahawa perkataan الْعَالَمِينَ bukan jamak, tetapi *ism jamak* (kata nama jamak) kerana perkataan الْعَالَمِينَ digunakan untuk selain Allah SWT dan perkataan الْعَالَمِينَ digunakan untuk yang berakal sahaja, maka tidak mungkin jamak lebih khusus daripada mufrad.¹²² Pendapat ini sebenarnya agak terpencil dan kurang kuat apabila dilihat kepada perbincangan sebelum ini.

Perbincangan tadi adalah mengenai perkataan رَبِّ dan الْعَالَمِينَ sahaja secara terasing. Seterusnya apabila dilihat kepada gabungan kedua-duanya رَبِّ الْعَالَمِينَ, di samping makna langsungnya, iaitu Tuhan Pentadbir sekalian alam, maka mengikut al-Ṭabariyy ia juga memberi maksud bahawa Allah SWT sahajalah yang mesti ditaati, boleh memperbaiki keadaan mereka melalui syariat dan agama-Nya dan menguasai mereka kerana Dialah sahaja yang mencipta dan menguruskan mereka.¹²³ Faadil al-Saamirraa’iyy pula

¹²¹ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/46.

¹²² Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 66.

¹²³ Al-Ṭabariyy. Jaami‘ al-Bayaan Fii Tafsir al-Qur’aan. Hal. 1/72.

menyatakan bahawa semua makhluk memerlukan Allah SWT dalam semua keadaan selama-lamanya.¹²⁴ Penulis juga ingin menambah bahawa gabungan ini menunjukkan makna tauhid, iaitu keesaan Allah SWT kerana maksud **الْعَالَمِينَ** ialah selain Allah SWT maka pastinya Allah SWT hanya satu atau esa sahaja dan tauhid di sini ialah tauhid rububiah. Ringkasnya, ungkapan ini menuntut manusia supaya mengikuti semua syariat dan ajaran Allah SWT kerana Dia yang mencipta dan mengurus semua urusan mereka dan mereka memerlukan kepada-Nya dalam semua keadaan dan setiap masa, maka pastinya Dia lebih mengetahui apa yang terbaik untuk mereka yang ditentukan melalui syariat dan ajaran Islam.

4.2.3. Ayat Ketiga

Maksud **الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** adalah sama sahaja sebagaimana dalam ayat pertama. Persoalannya kenapa diulang sekali lagi di sini? Ada pendapat mengatakan bahawa pengulangan ini bermaksud *mubaalaghat* dan penegasan.¹²⁵ Namun, pendapat ini tidak tepat kerana pengulangan penegasan dalam bahasa Arab disebut terus menerus setelah disebut buat kali pertamanya. Sebaliknya di sini ia diselangi oleh satu ayat lain, iaitu **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**.

Antara yang menolak pengulangan penegasan ini ialah Muḥammad Rasyiid Riḍaa yang menyatakan bahawa “Sekiranya permulaan al-Fatihah dengan **الْبِسْمَلَةِ** bermaksud bahawa ia diturunkan dari Allah SWT sebagai rahmat kepada hamba-Nya, maka ia tidak menafikan bahawa topik surah ini adalah menerangkan rahmat Allah SWT serta rububiah-Nya terhadap sekelian alam”.¹²⁶ Seterusnya beliau berpendapat bahawa pengulangan ini bukanlah penegasan tetapi dua perkara yang berbeza. Ungkapan **الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** dalam **الْبِسْمَلَةِ** bermaksud bahawa al-Fatihah itu sendiri diturunkan oleh Allah SWT sebagai rahmat kepada hamba-Nya, tetapi **الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** dalam ayat ketiga merupakan sebahagian daripada

¹²⁴ Al-Saamarra’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 31.

¹²⁵ Ridwaan Jamaal. Wujūh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 152.

¹²⁶ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/47.

kandungan al-Fatihah sendiri yang menerangkan bahawa Allah SWT juga bersifat rahmat setelah menerangkan bahawa Dia bersifat rububiah.¹²⁷

Muhammad ‘Abduh pula mengaitkan الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ kali kedua ini dengan رَبِّ الْعَالَمِينَ sebelumnya atau dengan kata lain mengaitkan rahmat Allah SWT dengan rububiah-Nya dengan katanya: “Penjagaan Allah Taala terhadap sekalian alam ini bukanlah kerana Dia memerlukanNya seperti ingin mendapat manfaat atau menghindari kemudaratan, tetapi adalah kerana luas rahmat dan ihsan-Nya”.¹²⁸ Beliau juga menambah satu alasan lain, iaitu menyeimbangkan antara maksud kebesaran dan kerahmatan, kerana apabila disebut perkataan رَبِّ ada yang memahaminya sebagai kebesaran dan paksaan, lalu disebut pula setelah itu الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ supaya berlaku keseimbangan antara kebesaran dan kerahmatan. Dengan itu, Allah SWT ingin menimbulkan kesukaaan hamba-Nya dengan menyatakan bahawa rububiah-Nya merupakan rububiah rahmat dan ihsan agar mereka berusaha mencari keredaan-Nya dengan hati yang lapang dan tenang. Walaupun Allah SWT mengenakan sebahagian balasan terhadap kejahatan dan dosa manusia di dunia dan seluruhnya di akhirat, tetapi pada hakikatnya ia adalah sebahagian daripada rahmat-Nya kerana ia merupakan pendidikan dan teguran kepada mereka supaya tidak terkeluar daripada batasan syariat yang akhirnya membawa kebaikan kepada diri mereka sendiri.¹²⁹

Dalam konteks ini juga, al-Raaziyy menambah dari sudut bilangan sebutan bahawa rahmat disebut dua kali berbanding رَبِّ yang disebut sekali sahaja untuk menunjukkan bahawa rahmat Allah SWT diletakkan dalam semua urusan.¹³⁰

Satu pengajaran disebut oleh Faadil al-Saamirra’iyy bahawa penyebutan الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ selepas رَبِّ الْعَالَمِينَ menunjukkan bahawa seseorang pendidik hendaklah mempunyai sifat

¹²⁷ Ibid. Hal. 1/47

¹²⁸ Ibid. Hal. 1/47.

¹²⁹ Muhammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/47.

¹³⁰ Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabīr. Hal. 1/208.

kasih sayang dan belas kasihan dengan segala cirinya dalam erti kata yang sebenar terhadap anak didiknya.¹³¹

4.2.4. Analisis Ayat Keempat

Perkataan مَالِك secara amnya bererti pemilik atau empunya sesuatu dan ia berasal daripada perkataan مَلِك yang bererti memiliki. Mengikut kaedah morfologi Arab sekiranya pola فَاعِل menunjukkan makna tetap dan berterusan, ia dikategorikan sebagai *ṣifat musyabbahat*. Justeru, penulis berpendapat ia merupakan *ṣifat musyabbahat* kerana ia merujuk kepada Allah SWT yang pastinya memiliki semua makhluk secara tetap selama-lamanya.

Perkataan مَالِك secara khususnya pula bererti (orang yang mempunyai hak pemilikan yang antaranya ialah berhak menyuruh, melarang, memberi ganjaran, menghukum dan bertindak ke atas sesuatu yang dimilikinya dengan semua bentuk tindakan).¹³² Al-Raaziyy menyatakan bahawa “pemilikan merupakan sebab kebebasan bertindak dan unsur paksaan padanya lebih banyak dan lengkap serta unsur kepatuhan dan ketundukan juga lebih sempurna”.¹³³ Ini bererti bahawa pemilikan itu mempunyai ciri kebebasan bertindak oleh pemilik ke atas sesuatu yang dimilikinya dan juga ciri kepatuhan dan ketundukan yang mutlak oleh seseorang yang dimiliki kepada pemiliknya. Beliau juga menyebut ciri lain pada مَالِك, iaitu mempunyai sifat kasihan belas dan kasih sayang ke atas sesuatu atau seseorang yang dimilikinya. Dalam konteks kaitannya dengan Allah SWT Dia mahukan supaya kita memohon daripada-Nya pada hari qiamat kemaafan, keampunan dan syurga.¹³⁴

¹³¹ Al-Saamarra'iy. Lamasat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 34.

¹³² Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 83.

¹³³ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/205. Beliau sebenarnya dalam konteks membandingkan antara المِلْك (pemilikan) yang merupakan asal المَالِك (pemilik) dan المُلْك (pemerintahan) yang merupakan asal المَلِك (raja). Perkataan المَالِك (pemilik) dan المَلِك (raja) merupakan dua qiraat dalam membaca perkataan مَلِك dalam ayat يَوْمَ الدِّينِ.

¹³⁴ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/207.

Al-Saamirraa'iyi menambah ciri lain, iaitu seseorang yang dimiliki hendaklah memberi khidmat kepada pemiliknya.¹³⁵

Berdasarkan kenyataan tadi, boleh disimpulkan bahawa pemilikan mempunyai ciri-ciri berikut:

- 1- Kebebasan bertindak oleh pemilik ke atas sesuatu yang dimilikinya.
- 2- Kepatuhan dan ketundukan yang mutlak oleh seseorang yang dimiliki kepada pemiliknya.
- 3- Sifat kasihan belas dan kasih sayang pada pemilik ke atas sesuatu atau seseorang yang dimilikinya.
- 4- Memberi khidmat oleh seseorang yang dimiliki kepada pemiliknya.

Sekiranya ciri-ciri ini dilihat dari sudut pemilik dan hubungannya dengan sesuatu atau seseorang yang dimiliki, dapat disimpulkan seperti berikut:

- 1- Pemilik mempunyai:
 - a. Kebebasan bertindak ke atas sesuatu yang dimilikinya.
 - b. Sifat kasihan belas dan kasih sayang ke atas sesuatu atau seseorang yang dimilikinya.
- 2- Orang yang dimiliki hendaklah:
 - a. Patuh dan tunduk secara mutlak kepada pemiliknya.
 - b. Memberi khidmat kepada pemiliknya.

Merujuk kepada Allah SWT dan hubungannya dengan makhluk, semua ciri tadi sesuai dengan-Nya kecuali ciri keempat yang tidak sesuai, iaitu orang yang dimiliki hendaklah memberi khidmat kepada pemiliknya, kerana Allah SWT tidak memerlukan sesuatu pun atau mendapat faedah apa pun daripada makhluk-Nya.

¹³⁵ Al-Saamarraa'iyi. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 35-36.

Al-Raaziyy menyebut satu perkara yang menarik mengenai perkataan مَالِك bahawa ia hanya disebut kepada sesuatu yang telah sedia ada, sedangkan qiamat belum lagi berlaku. Namun, memandangkan bahawa qiamat merupakan satu peristiwa yang pasti berlaku, maka ia diungkapkan sebagai sesuatu yang seolah-olah telah pun sedia wujud dan berlaku sekarang ini.¹³⁶ Sebenar cara ini merupakan gaya pengungkapan bahasa al-Quran al-Karim yang menggunakan bentuk dan pola yang memberi maksud telah berlaku dan sedia wujud bagi perkara yang akan berlaku untuk menunjukkan bahawa ia pasti akan berlaku seperti penggunaan kata kerja kala lampau sebagaimana dibincangkan dalam bab pemilihan struktur morfologi sebelum ini.

Perkataan يَوْم pula dari sudut bahasa bererti sebahagian masa sama ada malam atau siang. Ada pendapat mengatakan bahawa ia bermula dari naik matahari sehingga jatuh matahari. Pendapat lain ialah ia merupakan isyarat kepada masa dan zaman serta kinayahnya.¹³⁷ Antara makna-makna ini nampaknya makna ketiga lebih sesuai apabila dikaitkan dengan hari qiamat, kerana hari qiamat akan bermula dengan satu masa dan berkekalan selamanya. Oleh itu, ia tiada kaitan dengan jangka masa tertentu, malam dan siang mahu pun naik turun matahari.

Seterusnya yang dimaksudkan dengan hari dalam ayat ini bukanlah semata-mata masa atau waktu sahaja, tetapi segala apa yang ada dan berlaku pada masa itu.¹³⁸ Ini disebut dalam balaghah sebagai *majaaz mursal* melalui hubungan masa, iaitu disebut masa dan dikehendaki ialah apa yang berlaku pada masa itu. Penulis berpendapat cara pengungkapan ini memberi makna yang cukup luas merangkumi semuanya yang ada pada masa itu, berbanding dengan ungkapan yang menyebut perkara tertentu sahaja, lebih-lebih lagi ungkapan terbuka mengandungi unsur suspen dan menimbulkan pelbagai bayangan dan

¹³⁶ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/207-208.

¹³⁷ Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 84-85.

¹³⁸ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/57-58. Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 158.

kemungkinan. Perkataan “hari” juga sebenarnya dalam penggunaan komunikasi boleh menimbulkan reaksi psikologi tertentu seperti dikatakan: “satu hari nanti saya akan balas juga” atau “satu hari nanti saya akan beri sesuatu ganjaran”. Muḥammad Rasyiid Reeda juga menyatakan bahawa perkataan ini menunjukkan bahawa ia merupakan satu hari yang berbeza daripada hari-hari lain.¹³⁹

Berhubung dengan perkataan الدَّيْنُ pula, dari sudut bahasanya mengikut al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy ia memberi makna taat dan balas. Makna taat ini kemudiannya dikaitkan dengan ketaatan kepada syariat dan agama kerana mengambilkira hubungan yang rapat antara kedua-duanya.¹⁴⁰ Daripada sini difahami bahawa perkataan ini pada asalnya mempunyai dua ciri makna, iaitu taat dan balas. Kedua-dua makna ini dapat ditemui umpamanya dalam Hadith Rasulullah SAW: كَمَا تَدِينُ تُدَانُ yang bererti “sebagaimana kamu patuh/lakukan, begitulah kamu dibalas”. Kemudian ketaatan ini dikaitkan secara khusus dengan ketaatan kepada agama. Berasaskan makna inilah, ia difahami dengan makna agama itu sendiri sebagaimana penggunaan masyhurnya pada hari ini. Di samping itu, ia juga turut memberi makna balasan terhadap ketaatan agama ini. Mengikut al-Aluusiyy balasan pada hari qiamat merangkumi semua keadaan dan peristiwa pada hari itu bermula dari kebangkitan semula sehinggalah selama-lamanya.¹⁴¹

Muḥammad Rasyiid Riḍaa pula menambah satu lagi ciri makna lain di samping ciri-ciri tadi, iaitu hisab atau perhitungan.¹⁴² Makna ini juga dapat ditemui umpamanya dalam Hadith Rasulullah SAW juga الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ yang bererti “Orang yang bijak ialah orang yang menghitung dirinya”. Faadil al-Saamirraa’iyy juga turut menambah satu lagi ciri makna lain, iaitu paksaan dan ketundukan.¹⁴³

¹³⁹ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/50.

¹⁴⁰ Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal.181.

¹⁴¹ Al-Aluusiyy. Ruḥ al-Ma’aanii. Hal. 1/85.

¹⁴² Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/50.

¹⁴³ Al-Saamarraa’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 38.

Kesimpulannya, perkataan الدّين ini mempunyai beberapa ciri makna, iaitu:

- 1- Taat atau agama
- 2- Balas
- 3- Hisab atau perhitungan
- 4- Paksaan dan ketundukan

Persolannya ialah apakah makna yang sesuai dan dikehendaki dalam konteks ayat keempat surah al-Fatihah ini? Muḥammad Rasyiid Riḍaa berpendapat bahawa makna yang sesuai dengan konteks ayat ini ialah makna balas dan tunduk.¹⁴⁴ Penulis bersetuju bahawa makna ini sesuai, namun bagi penulis makna-makna lain juga sesuai dan tidak boleh dikesampingkan dalam memahami ayat keempat ini. Oleh itu, penulis bersetuju secara amnya dengan pendapat Faaḍil al-Saamirraa'iyi bahawa semua makna ini sesuai, kerana hari qiamat merupakan hari perhitungan, ketaatan dan ketundukan kepada Allah, dimuliakan orang yang taat, dihina orang yang melakukan maksiat dan ditinggikan agama.¹⁴⁵

Bagi penulis pula apabila melihat kepada keempat-empat makna tadi secara khususnya, didapati bahawa semuanya boleh merujuk kepada hari qiamat. Hari qiamat merupakan hari perhitungan yang mana semua perbuatan dan perkara sama ada besar mahu pun kecil akan dihitung dengan halus dan terperinci. Perhitungan itu pula dilakukan berdasarkan kepada asas agama dan ketaatan kepada syariat. Kemudian ia akan dibalas setimpal dengan perbuatan yang dilakukan dengan seadil-adilnya. Pada hari itu, semua makhluk terpaksa tunduk dan patuh pada proses perhitungan dan pembalasan tanpa dapat membantah sedikit pun. Ini merupakan polisemi yang membentuk ciri 'iijaaz, iaitu kepadatan makna yang merupakan salah satu ciri keistimewaan bahasa al-Quran al-Karim.

¹⁴⁴ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiiir al-Manaar. Hal. 1/50.

¹⁴⁵ Al-Saamarraa'iyi. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 38.

Rumusannya, *يَوْمَ الدِّينِ* merupakan hari perhitungan dan pengadilan yang berlandaskan ketaatan kepada agama dan seterusnya dijalankan pembalasan yang akan menyebabkan orang yang taat menjadi mulia dan orang yang derhaka menjadi sengsara. Semua makhluk pada hari itu terpaksa patuh dan tunduk pada proses pengadilan dan pembalasan.

Makna-makna *الدِّينِ* tadi merujuk kepada penggunaannya dalam ayat surah al-Fatihah ini. Manakala penggunaannya dalam al-Quran al-Karim pula, mengikut sebahagian pengkaji, ia digunakan dengan sepuluh maksud, iaitu tauhid, perhitungan, hukum, Islam, agama, balasan, ketaatan, adat, batasan dan bilangan.¹⁴⁶

Sebelum berpindah kepada perbincangan ayat seterusnya, penulis ingin menyebut beberapa pemerhatian umum berhubung penyusunan pengungkapan ayat yang berkaitan dengan makna am bahagian awal surah ini seperti berikut:

1- Ungkapan *الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ* menimbulkan perasaan harapan untuk mendapat rahmat Allah SWT dan ungkapan *يَوْمَ الدِّينِ* menimbulkan perasaan ketakutan terhadap perhitungan dan pembalasan pada hari qiamat. Perasaan harapan dan ketakutan merupakan dua elemen yang penting dalam melaksanakan arahan dan menjauhi larangan agama. Yang pertama disebut *تَرْغِيبٌ* yang akan menggalakan seseorang untuk melakukan ketaataan dan yang kedua disebut *تَرْهيبٌ* yang akan menghalangnya daripada melakukan maksiat.¹⁴⁷

Menyebut *تَرْغِيبٌ* dan diikuti dengan *تَرْهيبٌ* merupakan satu gaya pengungkapan yang penting dalam membuat sesuatu arahan, kerana sekiranya disebut rahmat sahaja, dikhuatiri orang akan mengambil sikap bersahaja dan tidak mengambil berat dengan suruhan Allah SWT, lalu disebut pula pembalasan hari qiamat untuk mengelakkan mereka daripada mengambil sikap tersebut. Dengan itu, Allah SWT ingin menarik perhatian hamba-Nya supaya jangan lalai dan tertipu dengan rahmat-Nya yang banyak kerana Dia akan

¹⁴⁶ Ridwaan Jamaal. *Wujuuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat*. Hal. 88-91.

¹⁴⁷ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. *Tafsiir al-Manaar*. Hal. 1/50. Ridwaan Jamaal. *Wujuuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat*. Hal. 92.

menghitung segala perbuatan mereka di akhirat nanti. Gaya ini disebut sebagai الإختِراس yang bermaksud menyebut sesuatu lafaz yang secara langsung memberi maksud kebaikan dan manfaat, tetapi secara tidak langsungnya mungkin mengandungi makna yang tidak baik, lalu disebut lafaz lain yang akan menolak kemungkinan tersebut.¹⁴⁸

2- Sekiranya diteliti susunan surah al-Fatihah sehingga ayat keempat ini, didapati ia adalah seperti berikut:

Pujian → Allah → Tuhan Sekelian Alam
→ Penyayang Dan Pengasih → Pemilik Hari Pembalasan

Susunan begini mempunyai beberapa maksud tersirat:

a- Ibn al-Qayyim menyatakan bahawa menyebut pujian dan diikuti dengan nama Allah dan sifat-sifat-Nya menunjukkan bahawa Allah SWT “terpuji pada uluhiah-Nya, terpuji pada rububiah-Nya, terpuji pada kasih sayang-Nya, terpuji pada pemerintahan-Nya dan bahawasanya Dia merupakan Sembahan Yang Terpuji, Pentadbir Yang Terpuji, Penyayang Yang Terpuji Dan Pemerintah Yang Terpuji”.¹⁴⁹

b- Pujian terhadap Allah SWT merangkumi semua zaman, iaitu ketika tiada apa pun bersama Allah SWT, ketika Dia mencipta alam dan menjaganya, ketika turunnya rahmat tanpa terputus dan ketika hari pembalasan.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/208. Ibn al-Qayyim. Al-Fawaa'id al-Musyawwaq Ilaa 'Uluum al-Qura'aan Wa 'Ilm al-Bayaan. Hal. 225.

¹⁴⁹ Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 35.

¹⁵⁰ Al-Saamarraa'iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 40.

c- Al-Raaziyy menyatakan¹⁵¹ bahawa seseorang itu dipuji mungkin kerana empat perkara:

- i. Kesempurnaan pada dirinya sendiri tanpa sebarang kekurangan.
- ii. Membuat baik kepada orang lain.
- iii. Mengharapkan kebbaikannya pada masa hadapan.
- iv. Takutkan kekuasaannya.

Apabila diteliti, didapati bahawa susunan bahagian pertama surah al-Fatihah ini memberi maksud bahawa Allah SWT dipuji oleh manusia dari semua sudut tadi seperti berikut:

- i. Dia dipuji oleh manusia yang melihat kesempurnaan.
- ii. Dia dipuji oleh manusia yang mendapat kebaikan-Nya.
- iii. Dia dipuji oleh manusia yang mengharapkan kebaikan-Nya.
- iv. Dia dipuji oleh manusia yang takutkan kekuasaan-Nya.

d- Susunan tersebut menggambarkan (Seolah-olah Allah SWT berkata: Aku menjadikan kamu, maka Aku ialah **إِلَهٌ** , kemudian Aku memelihara kamu dengan pelbagai nikmat, maka Aku ialah **رَبٌّ** , kemudian kamu melakukan maksiat, lalu Aku tutupinya, maka Aku ialah **رَحْمَنٌ** , kemudian kamu bertaubat, lalu Aku ampunkan kamu, maka Aku ialah **رَحِيمٌ** , kemudian kamu mesti dikenakan balasan, maka Aku ialah Pemilik hari qiamat).¹⁵²

e- Dengan segala sifat yang disebut ini, tiada siapa pun yang layak menerima pujian selain Allah SWT.¹⁵³

f- Ia menunjukkan tauhid uluhiah, rububiah, nama dan sifat.¹⁵⁴

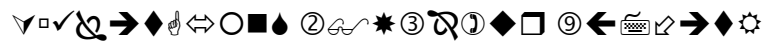
¹⁵¹ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/199.

¹⁵² Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/208.

¹⁵³ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/59-60.

¹⁵⁴ Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 95.

4.2.5. Analisis Ayat Kelima



Perkataan **إِيَّاكَ** bererti kamu. Ia merupakan ganti nama diri kedua untuk seorang lelaki dan digunakan ketika kasus *naṣb* sahaja seperti posisi objek dalam ayat ini.

Perkataan **تَعْبُدُ** pula berasal daripada perkataan **عَبَدَ** atau **الْعِبَادَةُ**. Al-Zamakhshariyy memberi definisi **الْعِبَادَةُ** bahawa " **فُصِيَ غَايَةُ الْخُضُوعِ وَالتَّذَلُّلِ** " ¹⁵⁵ yang bermaksud kemuncak ketundukan dan merendah diri. Difahami daripada kenyataan ini bahawa ibadah bukan sahaja sekadar ketundukan, kepatuhan dan merendah diri, malah ia sampai kepada tahap paling kemuncak yang tiada lagi tahap selepas itu. Justeru, ia hanya digunakan untuk Allah SWT sahaja. ¹⁵⁶ Al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy pula membandingkannya dengan **الْعُبُودِيَّةُ** yang memberi maksud ketundukan juga, namun **الْعِبَادَةُ** lebih tinggi dan mendalam kerana ia merupakan kemuncak merendah diri. ¹⁵⁷

Muḥammad ‘Abduh memperincikan lagi maksud **الْعِبَادَةُ** dengan katanya:

“Ibadah ialah satu bentuk ketundukan yang sampai kepada had penghujungnya. Ia timbul daripada perasaan hati mengenai keagongan Sembahan tanpa mengetahui sumbernya dan juga daripada keyakinan hati tentang kekuasaan-Nya tanpa mengetahui hakikatnya. Apa yang diketahuinya hanyalah Ia sentiasa berada di sekelilingnya, tetapi di luar pengetahuannya” ¹⁵⁸.

Apa yang ditekankan oleh beliau di samping maksud kemuncak ketundukan ialah sebab ketundukan itu adalah perasaan dalaman hati bahawa Yang diberikan ketundukan itu memiliki sifat keagongan dan kekuasaan yang tidak diketahui hakikat-Nya, namun dirasai kewujudan dan kesan-Nya. Memang benar bahawa hakikat sebenar zat dan keadaan Allah

¹⁵⁵ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/62.

¹⁵⁶ Ibid. Hal. 1/62.

¹⁵⁷ Al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal.322.

¹⁵⁸ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/51.

SWT, begitu juga keagongan dan kekuasaan-Nya tidak dapat diketahui oleh manusia secara hakikatnya, namun mereka dapat merasai kesan keagongan dan kekuasaan Allah SWT dalam kehidupan mereka sekiranya mereka menggunakan akal mereka untuk berfikir mengenainya.

Apa yang disebut dalam kenyataan tadi mengenai ketundukan adalah lebih menjurus kepada ketundukan hati yang sampai kepada tahap kemuncaknya. Namun ketundukan juga boleh juga membawa maksud ketundukan dari sudut perbuatan dan tindakan, kerana ketundukan hati yang sampai tahap kemuncaknya pasti akan memberi kesan dan membawa kepada perbuatan dan tindakan.

Oleh itu, sebahagian ulama memasukkan ciri perbuatan dan tindakan dalam definisi ibadah. Antara definisi tersebut ialah ibadah merupakan (ketaatan beserta kemuncak ketundukan).¹⁵⁹ Para ahli sufi juga turut memasukkan unsur perbuatan dalam konsep الْعِبَادَةِ dan turut membandingkannya dengan الْعُبُودِيَّةِ dengan menyatakan bahawa الْعِبَادَةُ ialah melakukan apa sahaja yang boleh mendapat keredaan Tuhan, manakala الْعُبُودِيَّةِ ialah reda dengan apa yang diperlakukan oleh Tuhan.¹⁶⁰ Begitu juga dengan al-Raaziyy menyatakan bahawa ibadah ialah melakukan perbuatan yang disuruh dengan mengagongkan orang yang menyuruh.¹⁶¹ Diperhatikan bahawa beliau menambah satu ciri lagi kepada ibadah, iaitu perasaan mengagongkan.

Muhammad ‘Abduh telah membuat satu ulasan yang menarik ketika mengaitkan antara perbuatan dan perasaan dalaman dengan menyatakan bahawa ibadat itu disyariatkan untuk memperingatkan manusia tentang perasaan terhadap kekuasaan Tuhan yang merupakan intipati dan rahsia ibadat. Justeru, sesuatu ibadat yang dilakukan tanpa kehadiran perasaan

¹⁵⁹ Ibid. Hal. 1/51.

¹⁶⁰ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Hal. 1/180.

¹⁶¹ Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabīr. Hal. 1/208.

ini bukanlah merupakan ibadat sebenarnya sebagaimana manusia yang hanya dilihat dari sudut fizikal sahaja sebenarnya bukanlah manusia dalam erti kata yang sebenar.¹⁶²

Selain daripada ciri perbuatan dalam konsep ibadat, antara ulama ada yang memasukkan unsur meninggalkan larangan dengan menyatakan bahawa ibadah adalah kehinaan, kepatuhan dan ketundukan dengan melakukan apa yang disuruh dan meninggalkan apa yang dilarang.¹⁶³ Ibn ‘Aasyuur juga menyatakan bahawa ibadat ialah melakukan apa sahaja yang boleh mendapat keredaan Tuhan melalui ketundukan, perlakuan dan peninggalan.¹⁶⁴

Konsep dan definisi ibadah tadi merupakan pendapat yang masyhur dalam kalangan ulama, namun terdapat pendapat terpencil yang memperluaskan konsep ibadah dengan begitu luas. Ada yang mengatakan bahawa ibadah merangkumi apa sahaja yang disukai oleh Allah SWT sama ada perkataan mahu pun perbuatan dan ada yang mengatakan bahawa ia merangkumi kesempurnaan kasih sayang, ketundukan, kehinaan, ketakutan dan harapan.¹⁶⁵ Diperhatikan bahawa mengikut pendapat ini, ibadah merangkumi juga unsur kasih sayang dan harapan. Namun, pendapat ini terlalu umum yang agak terkeluar daripada makna asal perkataan ibadah, iaitu ketundukan, kehinaan dan ketakutan.

Penulis berpendapat untuk memahami konsep ibadah ini dengan lebih mendalam, boleh dilihat kepada kaitannya dengan perkataan العُبد yang bererti hamba, kerana kedua-duanya mempunyai kaitan dari sudut kata terbitan. Oleh itu, didapati ciri-ciri ibadah tadi merupakan ciri-ciri hamba itu sendiri seperti kehinaan, ketundukan dan sebagainya. Justeru, apa sahaja ciri-ciri yang ada pada hamba dan juga perhambaan boleh diterapkan kepada perkataan ibadah dari semua sudut termasuk perasaan, sikap, perbuatan dan juga dari sudut masa dan tempat. Dengan kata lain, ibadah itu bermaksud kemuncak ketundukan yang mutlak dengan sepenuh jiwa dan raga dari sudut perasaan, sikap, perbuatan dalam semua

¹⁶² Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/52.

¹⁶³ Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. Wujūh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 97.

¹⁶⁴ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Hal. 1/180.

¹⁶⁵ Ridwaan Jamaal. Wujūh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 97.

keadaan, masa dan tempat. Oleh itu, penulis berpendapat terjemahan yang sesuai bagi perkataan الْعِبَادَة dalam pengertian amnya ke dalam bahasa Melayu ialah pengabdian atau perhambaan diri.

Kesimpulannya, ibadah mempunyai ciri-ciri berikut:

- 1- kemuncak ketundukan yang mutlak.
- 2- kemuncak rasa kehinaan
- 3- perasaan dalaman hati bahawa yang diberikan ketundukan itu memiliki sifat keagongan dan kekuasaan.
- 4- mengagongkan
- 5- melakukan suruhan
- 6- meninggalkan larangan
- 7- semua keadaan, masa dan tempat

Perbincangan tadi adalah mengenai asal perkataan نَعْبُدُ , iaitu الْعِبَادَة . Namun, perkataan نَعْبُدُ itu sendiri merupakan kata kerja kala kini bagi diri pertama untuk bilangan ramai, iaitu kami. Dari sudut masa, ia boleh memberi maksud perbuatan masa kini, fakta umum dan sentiasa berterusan. Namun, maksud yang sesuai untuknya di sini ialah sentiasa berterusan. Ini bertepatan dengan ciri akhir الْعِبَادَة tadi, iaitu semua keadaan masa dan tempat.

Apabila dikaitkan perkataan نَعْبُدُ dengan ciri-ciri الْعِبَادَة tadi dan bentuk kata kerjanya, iaitu kata kerja kala kini dengan maksud sentiasa berterusan, boleh dirumuskan bahawa ia memberi maksud:

- 1- Kami memberi kemuncak ketundukan yang mutlak.
- 2- Kami mempunyai kemuncak rasa kehinaan.
- 3- Kami merasakan dalam hati kami bahawa yang diberikan ketundukan itu memiliki sifat keagongan dan kekuasaan.
- 4- Kami mengagongkan.

- 5- Kami melakukan suruhan.
- 6- Kami meninggalkan larangan.
- 7- Kami melakukan semua itu secara berterusan dalam semua keadaan, masa dan tempat.

Dengan ciri-ciri ini, penulis berpendapat bahawa dari sudut terjemahannya, perkataan **نَعْبُدُ** seharusnya diterjemahkan dengan “kami sentiasa mengabdikan diri/memperhambakan diri”. Terjemahan “kami sembah” sebagaimana yang terdapat dalam sebahagian terjemahan adalah kurang tepat kerana tidak mempunyai ciri-ciri: ketundukan yang mutlak, meninggalkan larangan dan semua keadaan, masa dan tempat.

Sebelum berpindah kepada perkataan seterusnya, penulis ingin menyebut bahawa **الْعِبَادَةُ** mengikut sebahagian ahli tafsir turut digunakan dalam al-Quran al-Karim dengan maksud tauhid atau pengesaan.¹⁶⁶ Maksud ini sebenarnya tidak jauh daripada ciri-ciri **الْعِبَادَةُ** yang dibincangkan tadi, kerana semuanya merujuk kepada pengabdian diri kepada Allah SWT sahaja yang bersifat esa.

Perkataan **نَسْتَعِينُ** pula merupakan kata kerja kala kini bagi **اسْتَعَانَ** atau **اسْتِعَانَةً** yang bererti meminta pertolongan atau bantuan. Muḥammad ‘Abduh mendefinisikan **اسْتِعَانَةً** sebagai “Meminta bantuan untuk mengatasi kelemahan dan menyempurnakan perbuatan yang pemohon lemah melakukannya sendiri”.¹⁶⁷ Perkara yang sama disebut oleh Al-Raaziyy bahawa bantuan yang dipohon ialah perkara yang membawa kepada pencapaian tujuan dan menghapuskan halangan.¹⁶⁸ Daripada sini difahami bahawa memohon bantuan atau pertolongan itu menunjukkan kelemahan yang terdapat pada pemohon untuk melakukan sesuatu dengan sendirinya, maka dia perlu memohon pertolongan orang lain dan bentuk

¹⁶⁶ Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. *Wujuuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat*. Hal. 98.

¹⁶⁷ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. *Tafsiir al-Manaar*. Hal. 1/52.

¹⁶⁸ Al-Raaziyy. *Al-Tafsiir al-Kabiir*. Hal. 1/216.

bantuan tersebut ialah sesuatu yang boleh menghapuskan kelemahan dan mencapai matlamat.

Oleh itu, Muḥammad Rasyiid Riḍaa menyatakan bahawa perkataan ini menunjukkan kelemahan seseorang hamba untuk melakukan sesuatu yang diusahakannya. Justeru, dia tidak seharusnya tertipu dengan menyangka bahawa dia mampu melakukan sendiri tanpa bantuan Tuhannya. Beliau juga menambah bahawa perkataan ini juga turut memberi maksud bahawa seseorang hamba itu hendaklah memohon bantuan daripada Allah SWT untuk menjayakan sesuatu perkara yang dia telah berusaha melakukannya. Oleh itu, meninggalkan sesuatu perbuatan dan usaha bukanlah merupakan sunah fitrah dan ajaran syariat.¹⁶⁹

Daripada kenyataan ini, difahami bahawa perkataan ini juga menunjukkan bahawa pertolongan itu dipohon setelah dilakukan usaha dan diambil tindakan dengan sebaik mungkin dalam sesuatu perkara atau dengan kata lain setelah mengambilkira semua faktor sebab musababnya. Dalam konteks ini, Muḥammad ‘Abduh menyatakan bahawa perkataan ini memberi pengajaran kepada kita bahawa:

*“Kita hendaklah melakukan perbuatan-perbuatan yang baik dan berusaha melakukannya sebaik mungkin kerana memohon pertolongan adalah hanya bagi perbuatan yang telah diusahakan oleh seseorang dengan segala kemampuannya, tetapi dia tidak dapat menyempurnakannya atau takut tidak berjaya, lalu dia memohon pertolongan untuk menyempurnakannya”.*¹⁷⁰

Kesimpulannya, memohon pertolongan itu mempunyai ciri-ciri berikut:

- 1- Terdapat kelemahan pada pemohon untuk melakukan sesuatu perbuatan.
- 2- Meminta pertolongan untuk menjayakannya.

¹⁶⁹ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/55.

¹⁷⁰ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/54.

- 3- Pertolongan yang dipohon berbentuk sesuatu yang boleh mencapai tujuan dan menghapuskan halangan.
- 4- Usaha yang maksimum telah dilakukan untuk menjayakannya.

Perbincangan tadi adalah mengenai asal perkataan **نَسْتَعِينُ** , iaitu **اسْتِعَانَةٌ** . Namun, perkataan **نَسْتَعِينُ** itu sendiri merupakan kata kerja kala kini bagi diri pertama untuk bilangan yang ramai, iaitu kami. Dari sudut masa, ia boleh memberi maksud perbuatan masa kini, fakta umum dan sentiasa berterusan. Namun, maksud yang sesuai untuknya di sini ialah sentiasa berterusan.

Apabila dikaitkan perkataan **نَسْتَعِينُ** dengan ciri-ciri **اسْتِعَانَةٌ** tadi dan bentuk kata kerjanya, iaitu kata kerja kala kini dengan maksud sentiasa berterusan, boleh dirumuskan bahawa ia memberi maksud:

- 1- Terdapat kelemahan pada kami untuk melakukan sesuatu perbuatan.
Ini bertitik tolak daripada hakikat kami adalah hamba yang penuh dengan segala kelemahan. Maksud hamba ini terkandung dalam perkataan **نَعْبُدُ** sebelum ini.
- 2- Kami sentiasa meminta pertolongan untuk menjayakannya.
- 3- Pertolongan yang kami pohon merupakan sesuatu yang boleh mencapai tujuan dan menghapuskan halangan.
- 4- Kami telah pun berusaha melakukannya semaksima mungkin untuk menjayakannya.

Dengan ciri-ciri ini, penulis berpendapat bahawa dari sudut terjemahannya, perkataan **نَسْتَعِينُ** seharusnya diterjemahkan dengan “kami sentiasa memohon pertolongan/bantuan”.

Sebelum berpindah kepada perbincangan ayat seterusnya, penulis ingin menyebut beberapa persoalan umum mengenai ayat ini. Pertamanya ialah pengulangan **إِيَّاكَ** dua kali sebelum kata kerja mengabdikan diri **نَعْبُدُ** dan kata kerja meminta pertolongan **نَسْتَعِينُ**, walaupun dari

sudut bahasanya boleh disebut sekali sahaja. Mengikut ulama sebabnya ialah kedua-dua kata kerja tersebut adalah dimaksudkan secara berasingan atau bersendirian dan tidak semestinya bersama atau serentak. Oleh itu, pengabdian diri kepada Allah SWT tidak semestinya diikuti dan disertai oleh permohonan bantuan. Dengan kata lain, menghampirkan diri kepada Allah SWT tidak semestinya dengan melakukan kedua-duanya sekali bersama-sama, malah boleh dilakukan secara berasingan.¹⁷¹ Sa'iid al-Nursiyy pula menambah bahawa pengulangan ganti nama tersebut adalah untuk menambah kelazatan bermunajat serta lebih penghayatan.¹⁷²

Persoalan kedua ialah hubung kait antara kedua-dua kata kerja, iaitu pengabdian diri dan memohon pertolongan dan kenapa didahulukan pengabdian diri daripada memohon pertolongan. Dalam konteks ini, beberapa sebab dan alasan telah diketengahkan oleh ulama, antaranya ialah:

1- Pengabdian diri adalah berkaitan dengan uluhiah Allah SWT, manakala memohon pertolongan adalah berkaitan dengan rububiah-Nya. Ini bersesuaian dengan penyebutan kedua-dua uluhiah dan rububiah di awal surah ini. Oleh kerana uluhiah disebut dahulu daripada rububiah, maka didahulukan pengabdian diri daripada memohon pertolongan.¹⁷³

Sehubungan dengan itu, terdapat pendapat lain yang hampir sama, iaitu (Pengabdian diri kepada Allah Taala merupakan kemuncak kesyukuran dalam menunaikan kewajipan uluhiah, manakala memohon pertolongan pula merupakan kemuncak kesyukuran dalam menunaikan kewajipan rububiah).¹⁷⁴

¹⁷¹ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma'aanii. Hal. 1/90. Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 65-66. Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/55-56. Muḥyiddiin. I'raab al-Qur'aan al-Kariim. Hal. 1/31.

¹⁷² Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. Wujuuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 161.

¹⁷³ Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 65-66.

¹⁷⁴ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/54.

Penulis berpendapat pengabdian diri sebagai kemuncak kesyukuran terhadap uluhiah Allah SWT adalah mudah untuk difahami, tetapi memohon pertolongan sebagai kemuncak kesyukuran rububiah-Nya adalah agak sukar untuk difahami. Justeru, bagi penulis memohon pertolongan merupakan kewajipan semua hamba kepada Allah SWT dari sudut rububiah-Nya kerana ia menandakan kelemahan mereka yang sentiasa memerlukan bantuan-Nya dalam semua perkara dan setiap detik kehidupan mereka.

2- Pengabdian diri lebih berkait dengan pembalasan, sementara memohon bantuan lebih berkait dengan memohon hidayat.¹⁷⁵ Pendapat ini cuba mengaitkan pengabdian diri dengan hari pembalasan yang disebut sebelumnya dan juga mengaitkan memohon pertolongan dengan hidayat yang akan disebut selepas ini.

3- Ibadat merupakan sebab dan jalan, sementara memohon pertolongan merupakan hasil dan tujuannya.¹⁷⁶ Ini bererti bahawa ibadat merupakan satu keperluan bagi memohon bantuan Allah SWT. Pendapat ini ada kebenarannya kerana sememangnya Islam mengajar umatnya untuk beribadat dahulu khususnya ibadat-ibadat sunat sebelum memohon sesuatu doa. Di samping itu, diperhatikan bahawa orang yang banyak ibadatnya dan hampir dengan Allah SWT lebih mustajab doa mereka.

Di samping itu, terdapat pendapat sebaliknya yang menyatakan bahawa ibadat merupakan hasil dan tujuan, sementara memohon pertolongan merupakan sebab dan jalan.¹⁷⁷ Ini bererti memohon bantuan Allah SWT merupakan satu keperluan bagi melaksanakan ibadat. Ini adalah kerana (manusia tidak dapat mampu melaksanakan pengabdian diri kepada Allah kecuali dengan bantuan dan taufiq Allah... Ini merupakan pengakuan kelemahan untuk menanggung amanah yang berat sekiranya tidak dibantu oleh Allah).¹⁷⁸ Pendapat ini juga

¹⁷⁵ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma'aanii. Hal. 1/88.

¹⁷⁶ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/65-66. 'Abd al-'Aziim. Khaṣaa'is al-Ta'biir al-Qur'aaniyy Wa Simaatuhu al-Balaaghiyyat. Hal. 2/120. Muhyiddiin. I'raab al-Qur'aan al-Kariim. Hal. 1/31.

¹⁷⁷ Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 65-66. Ibn Kathiir. Tafsiir al-Qur'aan al-'Aziim. 1/216.

¹⁷⁸ Al-Saamarra'iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 45.

ada kebenarannya, kerana ia bertepatan dengan tuntutan Rasulullah SAW kepada umatnya supaya mereka berdoa memohon bantuan Allah SWT dalam urusan ibadat mereka dengan menyebut:

اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ

yang bererti “Ya Allah, tolonglah aku untuk mengingatimu, mensyukurimu dan beribadat kepadamu dengan baik”.

Penulis bersetuju dengan pendapat yang menggabungkan kedua-dua pendapat ini bahawa pengabdian diri merupakan sebab kepada permintaan pertolongan dan sebaliknya permintaan pertolongan juga merupakan sebab kepada pengabdian diri.¹⁷⁹ Ini adalah kerana kedua-dua pendapat tadi ada kebenarannya sebagaimana yang diterangkan tadi. Justeru hubungan antara pengabdian diri dan permintaan bantuan merupakan hubungan kesalingan sebab-musabab dan lengkap-melengkapi.

4- Memohon pertolongan daripada Allah SWT merupakan pergantungan dan penyerahan diri kepada-Nya dan ia merupakan intipati kepada ibadat.¹⁸⁰

5- Pengabdian diri merupakan hak dan bahagian Allah, manakala memohon bantuan merupakan bahagian hamba, maka hak Allah lebih utama didahulukan.¹⁸¹ Pendapat yang hampir sama ialah pengabdian diri adalah untuk menghampirkan diri kepada Allah SWT, manakala memohon bantuan adalah untuk manfaat hamba bagi tujuan memudahkan sesuatu.¹⁸²

Berdasarkan kaitan antara kedua-dua kata kerja ini, Ibn Taimiyya menyatakan bahawa manusia ada empat golongan: golongan yang banyak memohon pertolongan berbanding

¹⁷⁹ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/55.

¹⁸⁰ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/52.

¹⁸¹ Al-Saamarra’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuuṣ Min al-Tanziil. Hal. 46. ‘Abd al-’Aẓiim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy Wa Simaatuhu al-Balaaghiyyat. Hal. 2/120.

¹⁸² Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥriir Wa al-Tanwiir. Hal. 1/186.

pengabdian diri, golongan yang banyak pengabdian diri berbanding memohon pertolongan, golongan yang tidak melaksanakan kedua-duanya sekali dan golongan yang mengabdikan diri kepada Allah SWT dan memohon bantuan daripada-Nya.¹⁸³ Daripada perbincangan lalu, pastinya golongan yang dikehendaki ialah golongan yang sentiasa mengabdikan diri kepada Allah SWT dan memohon bantuan daripada-Nya.

Persolan seterusnya ialah objek bagi kata kerja نَسْتَعِينُ (memohon pertolongan) yang tidak disebut. Dengan kata lain ialah apakah yang diminta pertolongan? Apakah ia untuk pengabdian diri atau umum?

Isu ini juga mempunyai beberapa pendapat ulama. Pendapat pertama ialah pertolongan itu adalah untuk mengabdikan diri kepada Allah SWT. Antara ulama yang berpendapat demikian ialah al-Zamakhshariyy yang menyatakan bahawa “permohonan bantuan dan taufiq-Nya adalah untuk menunaikan ibadat dan kata-kata *tunjukkanlah kami اِهْدِنَا* menerangkan jenis bantuan yang dipohon itu”.¹⁸⁴

Pendapat kedua ialah perkara yang dipohon pertolongan itu adalah umum dan merangkumi semua perkara, kerana sekiranya yang dimaksudkan itu hanyalah pertolongan untuk ibadat sahaja, pastinya hukum memohon pertolongan untuk perkara lain tidak diketahui dalam surah ini.¹⁸⁵ Antara yang dipohon itu ialah ilmu pengetahuan, bimbingan, syariat dan dasar ilmu.¹⁸⁶

Penulis ingin mengabungkan antara kedua-dua pendapat tersebut dan berpendapat bahawa perkara yang dipohon itu adalah umum dan merangkumi semua perkara, namun memohon bantuan untuk beribadat adalah yang utamanya berbanding dengan perkara lain. Ini adalah

¹⁸³ Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. Wujuuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 102-103.

¹⁸⁴ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/66.

¹⁸⁵ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma'aanii. Hal. 1/90-91.

¹⁸⁶ Ibn 'Aasyuur. Al-Tahriir Wa al-Tanwiir. Hal. 1/184.

kerana tujuan pengguguran itu sendiri adalah untuk merangkumi semua perkara dan hakikatnya memang manusia memerlukan bantuan Allah SWT dalam setiap perkara, sama ada besar mahu pun kecil, kerana kejayaan sesuatu perkara terletak kepada kehendak Allah SWT jua akhirnya, manakala usaha yang dilakukan hanya sebagai sebab sahaja. Namun, sekiranya dibandingkan antara permohonan bantuan untuk ibadat dan perkara lain, pastinya ibadat adalah lebih utama. Oleh itu, setelah disebut memohon pertolongan, terus disebut memohon petunjuk اهْدِنَا yang menunjukkan bahawa petunjuk merupakan perkara pertama yang harus dipohon. Mungkin atas dasar itulah, ulama menyatakan bahawa doa yang paling baik ialah permohonan hidayat seperti:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

atau doa memohon bantuan untuk melakukan ibadat seperti doa:

اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ

Persoalan keempat ialah rahsia penggunaan ganti nama “kami” pada perkataan نَعْبُدُ dan نَسْتَعِينُ setelah disebut pujian dan sifat-sifat Allah SWT. Ini disebut sebagai الالْتِيغَات yang dibincangkan dalam ilmu balaghah. Ulama menyebut bahawa sebabnya adalah agar seseorang hamba menyebutnya dengan penuh penghayatan hati. Ini adalah kerana sifat-sifat Allah SWT yang disebut sebelum ini, iaitu Tuhan sekalian alam, Penyayang dan Pengasih serta Pemilik hari qiamat akan menimbulkan dalam hati seseorang perasaan tunduk, rendah diri, dekat dan bergantung kepada Allah SWT, lalu pada ketika itu dia akan dapat bermunajat kepada Allah SWT dan menghayati maksud pengabdian diri serta memohon bantuan hanya kepada Allah SWT sahaja dengan penuh perasaan.¹⁸⁷

Persoalan seterusnya ialah sebab penggunaan ganti nama diri untuk ramai “kami” bukannya dalam bentuk mufrad pada perkataan نَعْبُدُ dan نَسْتَعِينُ. Beberapa jawapan diberikan oleh

¹⁸⁷ ‘Abd al-Fattaah Fayyud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 88 & 162. Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/64-65.

ulama, antaranya ia menunjukkan kelebihan menunaikan solat secara berjamaah, kerana kemungkinan kekurangan ibadat seseorang dapat ditampung dengan ibadat orang lain yang lebih baik.¹⁸⁸ Pendapat ini hanya merujuk kepada perkataan نَعْبُدُ sahaja dengan maksud beribadat dengan pengertian khusus, iaitu sembahyang berjamaah.

Sehubungan dengan itu, ia juga menandakan kekurangan dan kelemahan seseorang untuk berhadapan seorang diri dengan Allah SWT yang memiliki segala sifat kebesaran dan keagongan.¹⁸⁹ Pendapat ini ada kebenarannya, kerana dalam kehidupan biasa pun, seseorang itu akan merasa lemah dan kerdil untuk menemui orang yang hebat dan agong berseorangan diri, apatah lagi dengan Allah SWT yang menciptanya dan mempunyai segala sifat kehebatan. Dengan kata lain, ia menunjukkan kekerdilan hamba dan keagongan Allah SWT.

Dalam pada itu, terdapat pendapat sebaliknya, iaitu penggunaan ganti nama “*kami*” menunjukkan kehebatan apabila berada dalam sembahyang, berbanding apabila di luar sembahyang.¹⁹⁰ Pendapat ini walaupun ada rasionalnya, namun ia agak jauh dan menyimpang daripada konteks ayat dan situasi ibadat yang menuntut kerendahan diri.

Di samping itu, ada pendapat yang merujuk kepada kedua-dua pengabdian diri dan memohon pertolongan dengan menyatakan penggunaan ganti nama banyak menunjukkan bahawa bilangan hamba adalah banyak dan semuanya menyatakan perhambaan diri dan memerlukan pertolongan dan hidayah Allah SWT yang esa.¹⁹¹ Secara tidak langsung ia menunjukkan keagongan dan kebesaran Allah SWT serta kerendahan dan kehinaan diri

¹⁸⁸ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/213. Muhyiddiin al-Darwisy. I‘raab al-Qur’aan al-Karim. Hal. 1/32-33.

¹⁸⁹ Al-Syaukaaniyy. Fath al-Qadiir. Hal. 1/12. Abuu al-Su‘uud. Irsyaad al-‘Aql al-Saliim Ilaa Mazaayaa al-Qur’aan al-Kariim. Hal. 1/17. Al-Baiḍaawiy. Anwaar al-Tanziil Wa Asraar al-Ta’wiil. Hal. 1/10.

¹⁹⁰ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/212.

¹⁹¹ Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 2/39-40.

hamba-hambanya kerana walaupun mereka ramai, namun mereka sentiasa tetap memerlukan bantuan dan hidayat Allah SWT yang maha esa.

Apa pun sebab yang diutarakan, secara amnya dapat dikatakan bahawa hidup, bekerja dan melakukan sesuatu secara berjamaah terutamanya dalam beribadat adalah lebih baik dan digalakkan dalam Islam daripada hidup dan melakukan sesuatu dengan bersendirian.

Persoalan akhir mengenai ayat ini ialah rahsia mendahulukan objek daripada kata kerja. Dengan kata lain, kenapa didahulukan ganti nama “Engkau” daripada kata kerja “mengabdikan diri” dan “memohon pertolongan”?

Semua ulama menyatakan bahawa mendahulukan ganti nama ini memberi maksud **الْخَصْر** **وَالْاِخْتِصَاصُ** yang mengikut penulis boleh diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu sebagai “hanya”. Oleh itu, maksud ayat **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** ialah “Hanya kepada-Mu kami sentiasa memperhambakan diri dan hanya daripada-Mu kami sentiasa memohon pertolongan”. *Maḥuūm mukhalafatnya* ialah “Kami tidak memperhambakan diri kepada selain-Mu dan kami juga tidak memohon pertolongan daripada selain-Mu”.¹⁹² Sebenarnya maksud ini mengandungi dan menunjukkan konsep tauhid,¹⁹³ iaitu mengesakan Allah SWT dari sudut pengabdian diri yang disebut tauhid uluhiah.

Sekiranya didahulukan kata kerja daripada ganti nama dengan menyebut **وَسْتَعِينُكَ/إِيَّاكَ** **نَعْبُدُكَ** yang bererti “kami mengabdikan diri kepada-Mu dan kami memohon pertolongan daripada-Mu”, ia tidak lagi memberi maksud “hanya”. Dengan kata lain, ia tidak menafikan pengabdian diri dan permohonan pertolongan daripada selain Allah SWT,¹⁹⁴ maka ia boleh memberi maksud “kami memperhambakan diri dan memohon pertolongan kepada Allah SWT dan kami juga turut memperhambakan diri dan memohon pertolongan daripada selain

¹⁹² Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/61-62. Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar.

Hal. 1/55-56.

¹⁹³ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/210.

¹⁹⁴ Ibid. Hal. 1/212.

Allah SWT”. Ungkapan begini mengandungi maksud syirik kepada Allah SWT yang merupakan dosa yang paling besar dan tidak diampun oleh Allah SWT.

Walaupun dengan mendahulukan objek sebelum kedua-dua kata kerja tersebut memberi makna “hanya”, namun maksud ini bagi kata kerja نَعْبُدُ *memperhambakan diri* adalah secara hakikat, kerana pengabdian diri adalah hanya kepada Allah SWT dan tidak boleh sama sekali kepada perkara lain walau dalam apa bentuk sekali pun. Namun, maksud tersebut bagi kata kerja نَسْتَعِينُ *memohon bantuan* adalah secara idhaafiyy atau relatif, kerana memohon pertolongan turut juga dipohon daripada selain Allah SWT, tetapi pertolongan ini tidak dikira dalam erti kata sebenar, kerana orang mukmin tidak memohon pertolongan dalam perkara-perkara besar kecuali daripada Allah SWT sahaja.¹⁹⁵

Perkara ini juga sebenarnya bagi penulis boleh dilihat dari sudut tujuan mendahulukan objek tersebut yang dibincangkan dalam ilmu balaghah di bawah tajuk الْقَصْر. Secara amnya ia mempunyai dua tujuan, iaitu وَالْإِخْتِصَاصُ وَالْحَصْرُ yang bermaksud “hanya” dan الْأَهْتِمَامُ yang bermaksud mengambil berat atau memberi penekanan. Makna “hanya” boleh diaplikasi kepada إِيَّاكَ نَعْبُدُ yang bermaksud pengabdian diri hanya dilakukan kepada Allah SWT sahaja secara hakikat dan zahir, manakala makna penekanan boleh diaplikasi kepada إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ yang bermaksud memohon pertolongan kepada Allah SWT adalah difokuskan dan diberi penekanan secara hakikatnya, tanpa menafikan memohon pertolongan kepada makhluk secara zahirnya. Hal ini adalah kerana memohon pertolongan daripada selain Allah SWT juga boleh berlaku dan dibenarkan, tetapi hanya pada zahir dan tidak lebih sebagai penyebab sahaja, sedangkan hakikatnya memohon pertolongan yang sebenarnya adalah daripada Allah SWT jua.

Oleh itu, terdapat ayat yang menyuruh orang Islam supaya tolong menolong dalam perkara kebaikan dan taqwa dengan maksud tolong menolong secara zahir dan sebagai sebab

¹⁹⁵ ‘Abd al-Fattaah Fayyud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 186-187.

sahaja, bukannya pertolongan itu sendiri memberi kebaikan dan taqwa secara hakikatnya.

Dalam konteks ini, Muhammad ‘Abduh menyatakan bahawa:

*“Kita hendaklah tolong menolong serta bantu membantu antara satu sama lain dan kita serahkan perkara tersebut kepada Yang Berkuasa atas setiap sesuatu setelah kita berusaha. Kita juga hendaklah bergantung kepada-Nya sahaja dan memohon bantuan yang boleh menyempurnakan sesuatu perbuatan dan mendapat hasilnya daripada Allah SWT sahaja, bukan selain-Nya. Ini adalah kerana yang mempunyai kuasa menentukan hasil bagi sebab yang dilakukan oleh manusia semuanya hanyalah Penyebab kepada semua sebab dan Tuhan kepada semua tuhan...Memohon pertolongan daripada orang lain dalam perkara yang terletak di bawah kemampuan manusia hanyalah dalam bentuk penggunaan sebab-sebab yang dijadikan sebagai peraturan alam”.*¹⁹⁶

Di samping itu, Sa‘iid al-Nursiyy melihat makna “hanya” itu dari sudut lain, iaitu keikhlasan dalam beribadat yang merupakan intipatinya. Oleh itu, ganti nama “Engkau” itu berfungsi sebagai sebab ibadat.¹⁹⁷

Di samping maksud “hanya”, sebahagian ulama menyebut bahawa mendahulukan objek daripada kata kerja juga turut memberi maksud penekanan, kepentingan dan pengagongan. Justeru, mendahulukan ganti nama “Engkau” yang merujuk kepada Allah SWT menunjukkan bahawa perhatian seseorang hamba hendaklah diberikan kepada Allah SWT dahulu dan seterusnya kepada ibadat sebagai hubungan yang mulia antaranya dengan Tuhannya.¹⁹⁸ Ia juga bererti bahawa keutamaan hendaklah diberikan kepada Allah SWT melebihi perkara lain dan sekiranya berlaku pertentangan antara kedua-duanya, maka Allah

¹⁹⁶ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/52.

¹⁹⁷ Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. Wujūh Dilaaliyyaṭ Wa Balaaghiyyaṭ Min Suuraṭ al-Faatihah. Hal. 167.

¹⁹⁸ ‘Abd al-Fattaah Fayyūud. Min Balaaghaṭ al-Naẓm al-Qur’aaniyy. Hal. 87 & 186.

SWT hendaklah didahulukan. Ini merupakan manhaj kehidupan yang dapat difahami daripada mendahulukan ganti nama ini.

Ada juga dalam kalangan ulama yang melihat ganti nama ini didahulukan dari sudut berbicara dan bermunajat dengan Allah SWT ketika beribadat. Ia membuatkan seseorang hamba tenggelam dalam cahaya kebesaran Allah yang dimunajatkannya dengan “Engkau” seolah-olah sudah pun berada dalam syurga Firdaus.¹⁹⁹

Di samping itu, ia juga boleh memberi maksud التَّعْرِضُ iaitu menyindir orang-orang musyrikin yang menyembah dan memohon pertolongan selain Allah SWT sama ada secara sepenuhnya atau pun dalam bentuk syirik sebagai mendekatkan diri kepada-Nya.²⁰⁰

4.2.6. Analisis Ayat Keenam ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾

﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾

Perkataan اهد merupakan kata kerja suruhan daripada perkataan هِدَايَة atau هَدَى . Terdapat beberapa persoalan berkaitannya yang boleh dibincangkan. Pertamanya ialah makna هِدَايَة yang dinyatakan dengan beberapa pengertian. Antaranya ialah ia bererti (panduan, petunjuk, penerangan dan ilham).²⁰¹ Panduan dan petunjuk merupakan perkara yang difokuskan, sementara penerangan dan ilham pula merupakan cara penyampaian. Penerangan merupakan cara penyampaian secara langsung seperti pengajaran, sementara ilham pula merupakan cara penyampaian secara tidak langsung seperti idea. Ia juga bermaksud (menunjukkan secara lembut kepada apa yang boleh menyampaikan kepada maksud).²⁰² Lembut merupakan cara, sementara sampai kepada maksud merupakan tujuan dan matlamat. Oleh itu, boleh disimpulkan bahawa hidayah bermaksud panduan dan petunjuk secara langsung melalui penerangan atau tidak langsung melalui ilham dengan

¹⁹⁹ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/212.

²⁰⁰ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Hal.

²⁰¹ Abuu Ḥayyaan. Al-Baḥr al-Muḥīṭ. Hal. 1/24.

²⁰² Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/56.

baik dan lembut untuk mencapai sesuatu tujuan. Mungkin perkataan Melayu yang sesuai untuknya ialah petunjuk.

Dalam konteks Islam, pastinya petunjuk yang dimaksudkan itu ialah ajaran Islam itu sendiri yang disyariatkan oleh Allah SWT dalam al-Quran al-Karim dan Hadith Nabi SAW dalam bentuk ilmu dan amal, sementara matlamat yang ingin dicapai ialah keredaan Allah SWT yang memberi kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Justeru, maksud اهْدِنَا ialah berilah panduan dan petunjuk kepada kami mengenai Islam melalui memahaminya dengan sebenar dan mengamalkannya dengan berkualiti secara langsung melalui penerangan dan pengajaran atau tidak langsung melalui ilham dan idea secara baik dan lembut untuk mengikuti petunjuk tersebut dan mendapat keredaan Allah SWT.

Apabila seseorang muslim menyebut ungkapan ini bererti dia memohon agar Allah memberi petunjuk kepadanya. Persoalannya yang timbul ialah petunjuk ini diminta oleh orang Islam yang sudah pun mendapat petunjuk. Jadi, apakah jenis petunjuk yang dipohon? Dalam konteks ini, terdapat beberapa pendapat, antaranya ialah maksud memohon petunjuk itu ialah memohon konsisten dan tetap di atas petunjuk itu.²⁰³ Pendapat lain ialah memohon ditambah petunjuk tersebut.²⁰⁴ Pendapat seterusnya ialah memohon ditunjukkan kepada kebenaran pada masa hadapan.²⁰⁵

Semua maksud ini ada rasionalnya kerana sebagaimana yang dibincangkan dalam bab terdahulu dan mengikut ilmu tauhid sendiri bahawa iman dalam erti kata penghayatan dan kesannya kepada hati mungkin bertambah dan berkurang. Oleh kerana iman seseorang

²⁰³ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/219. Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/67. Al-Raaziyy. Anmuudhaj Jaliil Fii As'ilat Wa Ajwibat 'An Gharaa'ib al-Tanziil. Hal. 2.

²⁰⁴ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/67. Al-Raaziyy. Anmuuzaj Jaliil Fii As'ilat Wa Ajwibat 'An Gharaa'ib al-Tanziil. Hal. 2.

²⁰⁵ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma'aanii. Hal. 1/93.

muslim itu ada pasang surutnya dari semasa ke semasa berdasarkan faktor-faktor yang mempengaruhinya, malah ia boleh bertukar kepada kekufuran, maka wajar dia memohon konsisten, penetapan, penambahan iman tersebut serta kebenaran pada masa hadapan. Realitinya juga memang terdapat dalam kalangan orang Islam sendiri yang kurang memahami banyak perkara mengenai Islam dengan sebenarnya, malah perkara yang sedia dimaklumi dan difahami pun masih tidak dilaksanakan dengan sebaik mungkin.

Rumusannya boleh dikatakan bahawa terdapat dua perkara yang dipohon mengenai petunjuk. Pertamanya penetapan dan konsisten atas kebenaran petunjuk tersebut tanpa menyeleweng daripadanya ke arah jalan kebatilan. Keduanya ialah penambahan petunjuk yang sedia dimiliki dan diamalkan. Dengan kata lain, terdapat dua jenis petunjuk, iaitu petunjuk dalam jalan yang sedia dilalui dengan melaksanakan segala perincian tuntutan agama sama ada ilmu mahu pun amalan dan petunjuk kepada jalan yang benar dengan berpegang kepada agama Islam dan menolak selainnya.²⁰⁶

Merujuk kepada penggunaan al-Quran al-Karim sendiri secara keseluruhan, sebahagian ahli tafsir menyatakan bahawa perkataan هُدًى disebut di dalamnya dengan 24 makna, iaitu: keterangan, agama Islam, iman, pendakwah, pengetahuan, panduan, arahan Nabi Muhammad SAW, al-Quran al-Karim, Taurat, tauhid, Sunnah, ilham, pengislahan, Rasul, penelitian, dalil, pengajaran, kelebihan, keutamaan, mati dalam Islam, pahala, peringatan, kebenaran dan konsisten.²⁰⁷

Satu perkara yang diperhatikan ialah perkataan اهْدِنَا yang bererti “tunjukkanlah kami” atau “berilah petunjuk kepada kami” disebut selepas pengakuan bahawa pertolongan itu hanya dipohon daripada Allah SWT. Ini memberi pengajaran bahawa perkara utama dan pertama yang harus diberi perhatian oleh orang Islam ialah memohon petunjuk dahulu sebelum

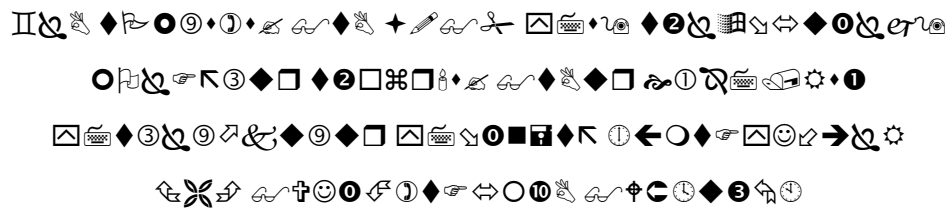
²⁰⁶ Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 104.

²⁰⁷ Dipetik dari: Ridwaan Jamaal. Wujuh Dilaaliyyat Wa Balaaghiyyat Min Suurat al-Faatihat. Hal. 105-111.

perkara lain. Secara amnya ia menunjukkan bahawa urusan agama dan akhirat hendaklah didahulukan dan diberi keutamaan berbanding urusan dunia. Ibn Taimiyyat menyatakan bahawa keperluan kepada petunjuk adalah lebih besar daripada keperluan kepada kemenangan dan rezeki.²⁰⁸

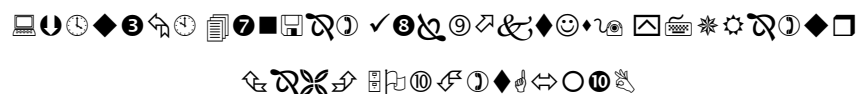
Persoalan ketiga ialah bilangan objek yang diperlukan oleh kata kerja اِهْدِ . Kata kerja ini sebenarnya merupakan kata kerja transitif, cuma persoalannya ialah apakah ia memerlukan satu objek atau dua objek? Secara amnya, kata kerja ini digunakan dalam al-Quran al-Karim sebagai transitif dengan satu objek dan dua objek. Pada ketika transitif dengan satu objek pula, harf jarr yang digunakan ialah إِلَى dan لَ . Kesimpulannya ia digunakan dalam al-Quran al-Karim dengan tiga bentuk:

- 1- Sebagai kata kerja transitif dengan dua objek seperti ayat 2 surah al-Fath:



Maksudnya: Agar Allah mengampunkan kesilapanmu yang telah lalu
dan yang terkemudian, serta menyempurnakan nikmat-Nya kepadamu,
dan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus.

- 2- Sebagai kata kerja transitif dengan satu objek dan diikuti dengan harf jarr إِلَى seperti ayat 52 surah Syura :

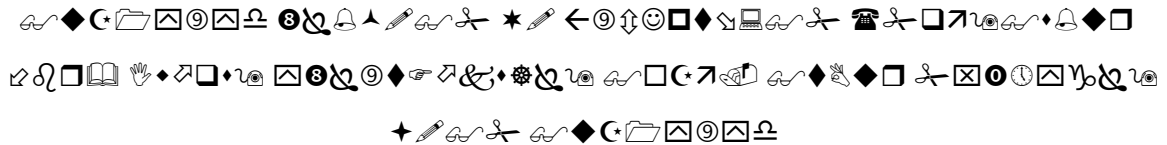


Maksudnya: Sesungguhnya engkau memang menunjukkan ke jalan yang lurus.

²⁰⁸ Ibid. Hal. 120.

Walaupun tiada objek disebutkan bagi kata kerja تَهْدِيْ tetapi sebenarnya ia digugurkan.

3- Sebagai kata kerja transitif dengan satu objek dan diikuti dengan harf jarr لَ seperti ayat 43 surah al-A'raf:



Maksudnya: Mereka berkata: "Segala puji tertentu bagi Allah yang telah memberi petunjuk untuk (nikmat) ini, dan kami tidak sekali-kali akan memperoleh petunjuk kalau Allah tidak menunjukkannya kepada kami .

Persoalannya apakah terdapat perbezaan antara ketiga-tiga jenis ini dari sudut maknanya? Ulama berbeza pendapat mengenai makna yang terhasil daripada penggunaan yang berbeza ini. Ibn al-Qayyim mengatakan bahawa:

“Ketika digunakan إِلَى ia mengandungi maksud sampai kepada tujuan yang dikehendaki...dan ketika digunakan لَ ia mengandungi maksud khusus dan tertentu kepada sesuatu yang dikehendaki...dan ketika digunakan secara transitif tanpa harf jarr ia mengandungi maksud pengenalan, penerangan dan ilham. Oleh itu, apabila seseorang itu berkata: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ dia memohon daripada Allah supaya memperkenalkan, menerangkan, memberi ilham dan menjadikannya mampu berjalan atas jalan itu, lalu memberikan ke dalam hatinya ilmu, kehendak dan kemampuan menjalaninya”.²⁰⁹

Nampaknya Ibn al-Qayyim melihat perbezaan penggunaan ini berdasarkan makna harf jarr itu sendiri, iaitu إِلَى menunjukkan sampai dan لَ menunjukkan khusus. Sementara penggunaan kata kerja ini tanpa harf jarr memberi makna yang lebih luas. Walau

²⁰⁹ Ibn al-Qayyim. Badaa'i' al-Fawaa'id. Hal. 2/21-22.

bagaimana pun, maksud khusus dan tertentu yang dinyatakannya agak kurang jelas maksudnya, namun ia mungkin bermaksud memohon supaya ditunjukkan jalan yang khusus dan tertentu.

Faadil al-Saamirraa'iy juga bersandarkan kepada makna harf jarr dalam melihat perbezaan ini dengan mengaitkannya dengan situasi pemohon hidayah. Beliau menyatakan bahawa hidayah mempunyai beberapa peringkat. Orang yang sesat jauh daripada jalan yang benar memerlukan penunjuk yang boleh memandunya supaya sampai ke jalan tersebut dan dalam situasi ini digunakan إِلَى yang menunjukkan maksud sampai. Orang yang sudah sampai di jalan tersebut memerlukan penunjuk yang menerangkannya keadaan dan peringkat-peringkat jalan tersebut dan dalam situasi ini tidak digunakan sebarang harf. Sementara orang yang sudah pun melalui jalan tersebut perlu sampai kepada matlamatnya dan dalam situasi ini digunakan لِ yang menunjukkan tujuan dan matlamat.²¹⁰ Atas dasar ini, beliau menyatakan bahawa لِ tidak digunakan dalam situasi هَدَى bersama الصِّرَاط kerana jalan bukanlah merupakan tujuan. Begitu juga لِ هَدَى tidak digunakan kecuali bersama Allah SWT dan al-Quran al-Karim sahaja kerana memberi petunjuk kepada tujuan akhir hanya khusus kepada Allah SWT dan al-Quran al-Karim sahaja.²¹¹

Kesimpulannya, mengikut beliau إِلَى memberi maksud sampai kepada jalan dan لِ memberi maksud mencapai matlamat dan tujuan, sementara tanpa harf jarr memberi makna menerangkan selok belok.

Ibn Kathiir pula menyatakan bahawa penggunaannya secara transitif dengan dua objek mengandungi makna mengilham, mentaufiq dan mengurniakan, sementara penggunaan إِلَى memberi makna membimbing dan menunjukkan, dan penggunaan لِ memberi makna memberi taufiq dan menjadikan sebagai ahlinya.²¹² Pendapat Ibn Khatiir ini hampir sama

²¹⁰ Al-Saamarraa'iy. *Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil*. Hal. 51.

²¹¹ Ibid. Hal. 51-52.

²¹² Ibn Kathiir. *Tafsiir al-Qur'aan al-'Aẓim*. Hal. 1/27.

dengan pendapat tadi, cuma ia berdasarkan kepada kaedah التَّضْمِينُ iaitu penggunaan sesuatu kata kerja dengan makna kata kerja lain yang menggunakan harf jarr tertentu. Di sini وَفَّقَ لَ... وَجَعَلَ هَدَى لَ mengandunginya makna إِلَى أَزْشَدَّ dan هَدَى لَ mengandunginya makna أَهْلًا لَ... أَهْلًا لَ.

Kaedah التَّضْمِينُ juga digunakan oleh Ibn Barriyy dalam menerangkan perbezaan ini, cuma kata kerja yang diandaikan adalah berlainan. Penggunaannya secara transitif dengan dua objek memberi makna memperkenalkan dan penggunaan harf إِلَى dan لَ memberi makna membimbing. Penggunaan لَ juga boleh memberi makna menerangkan.²¹³

Al-Aluusiyy pula menyatakan perbezaan antara penggunaan ini dengan melihat kepada konteks penggunaan al-Quran al-Karim sendiri. Beliau berpendapat²¹⁴ penggunaan kata kerja ini dengan harf jarr disebut kepada orang yang belum mendapat hidayat seperti kata-kata Nabi Muhammad SAW kepada orang Quraish yang belum mendapat hidayat dalam ayat 35 surah Yunus:



Maksudnya: *Katakanlah: "Adakah ada dalam kalangan makhluk-makhluk yang kamu sekutukan itu sesiapa yang boleh memberi petunjuk kepada kebenaran?"*

Penggunaannya dalam bentuk transitif dengan dua objek pula disebut terhadap orang yang telah dan belum mendapat hidayat. Contoh penggunaannya untuk orang yang tidak mendapat hidayat ialah kata-kata Nabi Ibrahim AS kepada bapanya dalam ayat 43 surah Maryam:

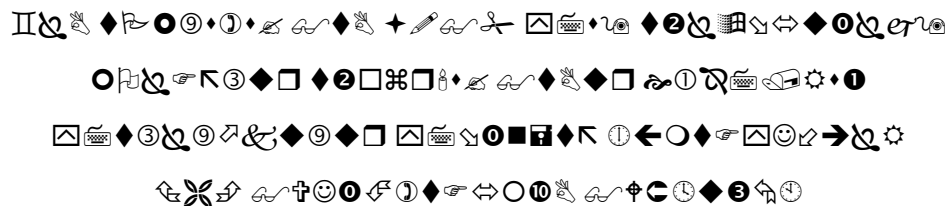
²¹³ Ibn Manzuur. Lisan al-‘Arab. Hal. 20/230.

²¹⁴ Al-Aluusiyy. Ruuh al-Ma‘anii. Hal. 1/91.



Maksudnya: " Wahai ayahku, Sesungguhnya telah datang kepadaku ilmu pengetahuan yang tidak pernah datang kepadamu. Oleh itu, ikutlah aku, nescaya aku akan memimpinmu ke jalan yang betul.

Contoh penggunaannya untuk orang yang telah mendapat hidayat ialah kata-kata Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW dalam ayat 2 surah al-Fath:



Maksudnya: Agar Allah mengampunkan kesilapanmu yang telah lalu dan yang terkemudian, serta menyempurnakan nikmat-Nya kepadamu, dan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus.

Kenyataan akhir ini ada kebenarannya apabila dirujuk kepada maksud hidayat yang dibincangkan sebelum ini, iaitu penetapan dan konsisten atas kebenaran petunjuk tersebut tanpa menyeleweng daripadanya ke arah jalan kebatilan serta penambahan petunjuk yang sedia dimiliki dan diamalkan. Ia bersesuaian dengan penggunaannya secara transitif dalam ayat surah al-Fatihah.

Sebelum membuat rumusan, penulis ingin melihat perbezaan pendapat tersebut dan sandaran hujahnya dengan menerangkan makna konteks ayat tersebut melalui jadual berikut:

Jadual 4.3

Penggunaan perkataan هَدَى
dalam al-Quran al-Karim dari sudut transitif

	هَدَى			Sandaran Hujah
	إِلَى	لِ	Tanpa Harf Jarr (Dua Objek)	
Ibn al-Qayyim	Sampai kepada tujuan	Jalan khusus dan tertentu	memperkenalkan, menerangkan, memberi ilham dan menjadikannya mampu melalui jalan	Makna asal harf jarr dalam nahu Arab
Faadil al-Saamirraa'iy	Sampai kepada jalan (bagi orang yang jauh)	Mencapai matlamat akhir (orang yang sedang melalui jalan)	Menerangkan selok belok jalan (orang yang sudah sampai ke jalan)	
Ibn Kathiir	membimbing dan menunjukkan kepada jalan	Memberi taufiq dan menjadikan pemohon sebagai ahlinya.	mengilham, mentaufiq dan mengurniakan	التَّضْمِينِ
Ibn Barriyy	membimbing	membimbing	memperkenalkan	

		dan menerangkan.		
Al-Aluusiyy	orang yang belum mendapat hidayat		orang yang telah dan belum mendapat hidayat	Penggunaan al-Quran al-Karim

Melihat kepada sandaran hujah yang digunakan, penulis berpendapat:

- 1- Menggunakan makna asal harf jarr sebagai sandaran hujah adalah sesuai dan betul kerana perbezaan itu bertitik tolak daripada penggunaan kepelbagaian harf jarr dan juga persoalan transitif dengan dua objek atau satu objek yang menggunakan harf jarr.
- 2- Begitu juga menggunakan kaedah التَّضْمِين sebagai sandaran hujah adalah sesuai dan betul berdasarkan pandangan aliran Basrah kerana ia memberi maksud yang luas dan sesuai dengan ciri bahasa al-Quran al-Karim sebagaimana dibincangkan dalam bab lalu.
- 3- Menggunakan hujah penggunaan al-Quran al-Karim sendiri juga adalah sesuai dan tepat kerana al-Quran mempunyai sistem penggunaan bahasa yang tersendiri dan komprehensif.

Berdasarkan kenyataan ini, penulis ingin membuat beberapa rumusan mengenai maksud kata kerja هَدَى dengan pelbagai bentuk penggunaannya seperti berikut:

- 1- Semua pendapat tadi dengan makna masing-masing adalah logik dan rasional tanpa boleh ditolak.
- 2- Penggunaan إِلَى dan لِ lebih melibatkan tujuan dan matlamat, sementara tanpa penggunaan harf jarr lebih melibatkan proses dan tindakan.
- 3- Penggunaan kata kerja اهد tanpa menggunakan harf jarr memberi makna yang lebih luas berbanding dengan penggunaan harf jarr.

4- Perbezaan tersebut sebenarnya lebih berbentuk perbezaan kepelbagaian dan bukannya perbezaan pertentangan. Justeru, penulis suka menggabungkan kepelbagaian makna ini seperti berikut:

- a. Penggunaan هَدَى إِلَى memberi maksud menunjukkan dan membimbing orang yang belum sampai kepada jalan hidayat supaya sampai kepadanya dan seterusnya matlamat akhirnya.
- b. Penggunaan هَدَى لِ memberi maksud menerangkan dan membimbing orang yang belum sampai kepada jalan hidayat supaya sampai kepadanya atau orang yang baru sampai ke jalan tersebut supaya melaluinya dengan cara khusus dan tertentu yang mudah bersama orang-orang lain dalam satu kumpulan untuk sampai ke matlamat akhir.
- c. Penggunaan هَدَى tanpa penggunaan harf jarr memberi maksud membimbing orang yang belum mendapat hidayat supaya sampai kepada jalan tersebut atau orang yang telah sampai kepadanya dengan menerangkan secara terperinci selok belok jalan itu seterusnya memastikan dan menjadikannya mampu menjalaninya dengan mudah sehingga benar-benar sampai ke matlamat akhir yang ingin dicapai.

Berhubung dengan maksud اهْدِنَا dalam ayat al-Fatihah ini yang merujuk kepada orang Islam sahaja, penulis bersetuju dengan Faaḍil al-Saamirraa'iyy yang menyatakan bahawa maksud ayat tersebut ialah kami meminta agar diberikan hidayat kepada orang yang sudah pun berada di jalannya dengan diperjelaskan hidayat dan kepada orang yang sesat dan menyeleweng daripada kebenaran dengan dikembalikan kepada hidayat. Oleh kerana mereka merupakan orang yang mengesakan dan memuji Allah SWT maka di samping

perkara tadi maksudnya juga ialah memohon konsisten atas jalan yang lurus dan tetapkan petunjuk serta tambahkannya.²¹⁵

Justeru, makna ayat tersebut ialah (Tunjukkanlah kepada kami jalan yang benar dan kembalikanlah kami kepadanya dengan cara yang baik apabila kami sesat atau menyeleweng dan tetapkanlah kami atas petunjuk serta tambahkanlah petunjuk itu).²¹⁶

Bagi penulis ini merupakan satu bentuk ciri *iijaaz* bahasa al-Quran al-Karim yang menggunakan struktur bahasa yang boleh dilihat dari pelbagai sudut dan ditafsirkan dengan makna yang luas.

Persoalan keempat ialah penggunaan ganti nama *نا* pada perkataan *اهْدِنَا* yang merujuk kepada bilangan ramai. Ini selari dengan pengabdian diri *نَعْبُدُ* dan memohon pertolongan *نَسْتَعِينُ* dalam ayat sebelum ini yang juga menggunakan ganti nama untuk ramai. Ia menunjukkan bahawa Islam menggalakkan umatnya menyukai kebaikan untuk orang lain sebagaimana untuk diri sendiri dan menyebarkan semangat berkumpul, kerana bersatu atas petunjuk merupakan kekuatan dan ramainya orang yang melalui jalan kebenaran akan membawa kepada kemesraan dan memudahkan kesulitan perjalanan.²¹⁷ Ini bersesuaian dengan Hadith Rasulullah SAW yang berbunyi:

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

Maksudnya: *Tidak beriman*²¹⁸ *salah seorang kamu*
sehinggalah ia menyukai untuk saudaranya apa yang disukainya untuk dirinya

²¹⁵ Al-Saamarra'iy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 54.

²¹⁶ Ibid. Hal. 55.

²¹⁷ Ibid. Hal. 57.

²¹⁸ Iman di sini bermaksud kesan kepercayaan kepada hati dan jiwa sebagaimana dibincangkan dalam bab kedua dahulu.

Begitu juga sesuatu doa yang dipanjatkan oleh bilangan yang ramai itu lebih mudah dimakbulkan daripada doa individu kerana apabila Allah SWT menerima doa sebahagian mereka, menjadi keberatan kepada-Nya menolak yang lain.²¹⁹

Berhubung dengan perkataan الصِّرَاط pula yang bererti “jalan”, Muḥammad ‘Abduh menyatakan bahawa ia merupakan sesuatu yang dilalui oleh seseorang untuk sampai kepada matlamat yang ditujunya.²²⁰ Ibn al-Qayyim pula melihatnya dari sudut ciri maknanya dengan menyatakan bahawa ia “merupakan sesuatu yang mempunyai lima ciri, iaitu jalan yang lurus, mudah, boleh dilalui, luas dan boleh menyampaikan kepada matlamat. Orang Arab tidak menamakan jalan yang bengkok, sukar dan terhalang yang tidak boleh menyampaikan kepada matlamat sebagai الصِّرَاط”.²²¹

Maksud luas yang merupakan salah satu cirinya dapat difahami melalui pola morfologinya, iaitu رِداء ، خِمار ، فِعَال yang menunjukkan maksud merangkumi dan menyeluruh seperti رِداء ، خِمار ، فِعَال. Justeru, perkataan الصِّرَاط memberi maksud merangkumi semua orang yang melaluinya tanpa menyempitkan mereka yang menunjukkan bahawa ia adalah luas.²²²

Hal ini berbeza dengan perkataan الطَّرِيق yang mempunyai pola فَعِيل dengan maksud مَفْعُول iaitu yang dibuat atau objek. Oleh kerana ia berasal daripada perkataan طَرَق yang bererti mengetuk, maka maksudnya ialah sesuatu yang diketuk dan menunjukkan bahawa ia menyempitkan orang-orang yang melaluinya dan tidak muat untuk mereka. Begitu juga perkataan السَّبِيل yang mempunyai pola dan maksud objek juga. Oleh kerana ia berasal daripada السُّبُل yang bererti melalui, maka ia bermaksud sesuatu yang dilalui oleh ramai orang yang menggambarkan kesesakan dan kesusahan.²²³

²¹⁹ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/257.

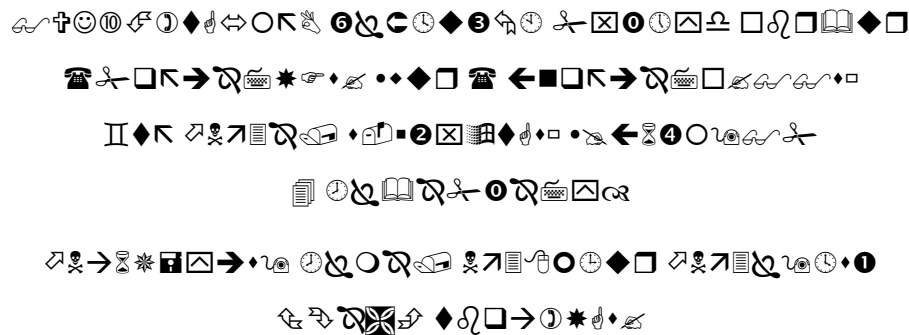
²²⁰ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/58.

²²¹ Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 2/16.

²²² Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 2/16. Al-Saamarraa’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 58.

²²³ Al-Saamarraa’iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 58.

Perkataan الصِّرَاط mempunyai آل dari jenis الْعَهْدِيَّة الْعَلَمِيَّة yang menunjukkan jalan tertentu yang sedia dimaklumi, iaitu agama Islam yang ditentukan oleh Allah SWT kepada orang-orang yang ingin mendapat keredaan-Nya.²²⁴ Begitu juga, perkataan ini adalah dalam bentuk mufrad yang menunjukkan bahawa jalan kebenaran hanyalah satu sahaja. Ini bertepatan dengan ayat 153 surah al-An'am:



Maksudnya: *Bahawa sesungguhnya inilah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilahnya dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan lain, lalu ia akan memecahbelahkan kamu dari jalan Allah. Dengan yang demikian itu Dia perintahkan kamu, supaya kamu bertaqwa.*

Perkataan الْمُسْتَقِيم pula bererti lurus, iaitu tidak menyimpang daripada matlamat yang mesti dicapai oleh orang yang melaluinya.²²⁵ Mengikut al-Raaziyy pula ia bermaksud “sama yang tidak kasar”.²²⁶ Kedua-dua makna ini membawa kepada maksud mudah untuk dilalui dan cepat sampai ke matlamat.

Gabungan dua perkataan tadi membentuk ungkapan الصِّرَاط الْمُسْتَقِيم yang bererti jalan yang lurus. Dalam konteks ini al-Raaziyy menggunakan kata-kata ahli bidang kejuruteraan untuk merumuskan maksudnya yang lebih mantap, iaitu *garisan yang lurus merupakan garisan yang paling pendek menghubungkan antara dua titik*. Berdasarkan kenyataan ini, beliau menyimpulkan bahawa garisan yang lurus adalah lebih pendek daripada garisan-garisan

²²⁴ Ibn al-Qayyim. Badaa'i' al-Fawaa'id. Hal. 2/13.

²²⁵ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/58.

²²⁶ Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabiir. Hal. 1/218.

yang bengkok, seterusnya merumuskan bahawa الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ mempunyai ciri-ciri berikut:²²⁷

- 1- Ia merupakan jalan yang paling dekat dan pendek.
- 2- Ia hanya satu, tiada kekeliruan, jauh daripada ketakutan dan merbahaya serta lebih selamat, kerana jalan yang lain adalah bengkok, mengelirukan dan merbahaya.
- 3- Ia menyampaikan kepada matlamat.
- 4- Ia tidak berubah, kerana jalan yang bengkok mungkin berubah.

Hal ini berbeza dengan jalan bengkok yang lebih jauh, keliru, merbahaya dan tidak jelas. Ringkasnya الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ merupakan jalan yang boleh menyampaikan kepada matlamat dengan mudah dan cepat.

Apakah yang dimaksudkan dengan jalan yang lurus itu? Dalam konteks ini, pelbagai maksud diberikan oleh ulama. Antaranya ialah Islam dan al-Quran al-Karim, namun sebahagian ulama menolak pandangan ini dengan alasan bahawa jalan yang lurus ini berkaitan dengan ayat selepasnya, iaitu jalan orang-orang terdahulu yang telah diberikan nikmat kepada mereka, sedangkan mereka tidak mempunyai Islam dan al-Quran. Mereka berpendapat bahawa maksudnya yang sebenar ialah jalan orang-orang yang benar dan berhak memperoleh syurga.²²⁸ Bagi penulis, hujah yang dikemukakan kurang kuat kerana orang-orang terdahulu juga sebenarnya mempunyai agama Islam, sementara al-Quran al-Karim pula, walaupun tidak diturunkan kepada mereka, tetapi diturunkan kepada mereka kitab lain yang tetap datangnya daripada Allah SWT.

²²⁷ Ibid. Hal. 1/220.

²²⁸ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/219.

Di samping itu, terdapat pandangan lain seperti kebenaran, keadilan, batasan agama dan sebagainya.²²⁹ Muḥammad Rasyiid Riḍaa berpendapat bahawa maksudnya ialah “semua perkara yang boleh memberi kebahagiaan dunia dan akhirat dalam bentuk aqidah, adab, hukum dan ajaran”.²³⁰ Penulis bersetuju dengan pendapat ini kerana ia sesuai dengan konteks ayat dan menyeluruh serta merangkumi semua pendapat lain.

Dengan maksud tersebut, ungkapan jalan yang lurus dari sudut balaghahnya merupakan *استِعَارَة تَصْرِيحِيَّة* iaitu menyebut sesuatu perkataan atau ungkapan dengan maksud lain yang terdapat hubungan perumpamaan. Penggunaan teknik ini sebenarnya memberi gambaran dan maksud yang lebih luas, bukan sahaja segala perkara yang membawa kebahagiaan di dunia dan akhirat secara amnya, malah merangkumi segala ciri-ciri yang disebutkan tadi seperti lurus, luas, mudah, satu dan sampai ke matlamat.

4.2.7. Analisis Ayat Ketujuh



Perkataan *الصِّرَاط* ini merupakan perkataan kedua setelah disebut kali pertama dalam ayat sebelum ini. Perkataan pertama merupakan keterangan umum mengenai jalan lurus dan perkataan kedua merupakan keterangan terperinci yang menjelaskan ciri-ciri orang yang berada di atas jalan yang lurus. Ia disebut sebagai *التَّفْصِيلُ بَعْدَ الْإِجْمَالِ* dan *التَّصْرِيحُ بَعْدَ الْإِئْتِهَامِ*.

Persoalannya kenapa digunakan teknik pengulangan ini? Teknik ini sebenarnya dapat mengukuh dan menonjolkan makna yang ingin disampaikan dengan lebih kuat melalui pengulangan perkataan yang sama, iaitu *الصِّرَاط* dan pengulangan ejaan nahuannya, iaitu *اهد*

²²⁹ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/58. Al-Raaziyy. Al-Tafsīr al-Kabiir. Hal. 1/219.

²³⁰ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/58.

seolah-olahnya disebut juga *أَهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ*.²³¹ Pengukuhan ini juga difahami melalui menyebut jalan yang lurus tersebut secara umum dahulu dan diikuti dengan pendetailan dan perinciannya, iaitu jalan orang yang diberi nikmat dan bukannya jalan orang yang dimurkai dan sesat. Ini adalah kerana pada penyebutan kali pertama pendengar akan tertanya-tanya apakah sebenarnya jalan yang lurus itu dan dia akan membayangkan pelbagai kemungkinan maksudnya; apakah ia merupakan jalan mereka atau orang lain, lalu diterangkan selepas itu maksud sebenarnya ialah jalan orang beriman.²³²

Ia juga menunjukkan bahawa bahawa jalan itu adalah jalan yang khusus dan tertentu serta satu sahaja, khususnya ia disebut dalam bentuk *ma'rifaṭ* melalui dua cara, iaitu *أل* dan *idaafat*.²³³

Berhubung dengan ungkapan *أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* yang bererti “Engkau telah beri nikmat kepada mereka” terdapat beberapa isu yang boleh dibincangkan. Pertamanya ialah beberapa persoalan yang saling berkait antara satu sama lain, iaitu maksud nikmat tersebut dan sebab ia disebut secara umum sahaja tanpa disebut secara khusus dan tertentu kepada sesuatu nikmat serta siapakah orang yang dikurniakan nikmat. Al-Raaziyy menyatakan bahawa nikmat ialah sesuatu manfaat yang dilakukan dalam bentuk berbuat baik kepada orang lain. Dengan kata lain, ia merupakan sesuatu kebaikan yang dilakukan terhadap orang lain dengan ikhlas. Oleh itu, sesuatu perbuatan yang mudarat tidak dinamakan nikmat. Begitu juga, sesuatu kebaikan yang dilakukan terhadap orang lain untuk kepentingan peribadi juga tidak dinamakan nikmat seperti seorang tuan yang berbuat baik kepada hambanya untuk mendapat sesuatu keuntungan daripadanya.²³⁴ Ibn’aasyuur menyatakan bahawa nikmat ialah kesenangan hidup dan keadaan yang baik serta apa sahaja yang disenangi oleh

²³¹ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/68-69. Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥriir Wa al-Tanwiir. Hal. 1/192.

²³² Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 2/28. Al-Fawaa’id al-Musyawwaq Ilaa ‘Uluum al-Qur’aan Wa ‘Ilm al-Bayaan. Hal. 268.

²³³ Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 15.

²³⁴ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/220.

manusia. Ia berkaitan dengan kelazatan fizikal yang kemudiannya digunakan untuk kelazatan spiritual yang mempunyai manfaat kepada seseorang.²³⁵

Kedua-dua definisi ini adalah hampir sama sahaja maksudnya yang melibatkan manfaat, kebaikan, kesenangan dan seumpamanya, cuma definisi al-Raaziyy menambah dari sudut keikhlasan pemberi, manakala definisi Ibn ‘Aasyuur membahagikan nikmat itu kepada dua bahagian, iaitu nikmat fizikal dan spiritual. Dalam konteks ayat ini, majoriti ulama melihat maksud nikmat yang dikehendaki ialah nikmat spiritual, cuma mereka berbeza pendapat mengenai maksudnya yang terperinci. Al-Raaziyy berpendapat bahawa nikmat yang dimaksudkan di sini ialah nikmat iman.²³⁶ Di samping itu, terdapat pendapat lain bahawa maksud nikmat itu ialah Islam, al-Quran al-Karim, ketaatan dan komitmen.²³⁷

Kepelbagaian pendapat ini bagi penulis bukanlah kepelbagaian pertentangan, tetapi adalah kepelbagaian kesatuan yang saling kait mengait antara satu sama lain dan semuanya ada kebenarannya apabila dilihat kepada kaitannya dengan hidayat dan jalan lurus yang disebut sebelumnya serta orang yang dimurkai dan sesat yang disebut selepasnya.

Penulis berpendapat maksud-maksud nikmat ini harus dikaitkan dengan ilmu pengetahuan dan akal. Pendapat ini bertitik tolak daripada kata-kata al-Raaziyy yang menerangkan maksud orang yang dikurniakan nikmat yang sekaligus menggambarkan ciri dan sifat mereka ialah orang-orang yang mengetahui kebenaran dan kebaikan untuk beramal dengannya.²³⁸ Kata-kata ini menunjukkan bahawa mereka mempunyai dua ciri, iaitu ilmu yang benar dan beramal dengan ilmu tersebut. Penulis juga melihat bahawa ilmu pengetahuan dan akal merupakan asas keimanan dan keislaman kerana dengannya seseorang itu dapat memahami iman dan Islam serta ajarannya dengan sebenar, seterusnya beramal berlandaskan al-Quran al-Karim dan juga Hadith Rasulullah SAW.

²³⁵ Ibn ‘Aasyuur. *Al-Tahriir Wa al-Tanwiir*. Hal. 1/193.

²³⁶ Al-Raaziyy. *Al-Tafsiir al-Kabiir*. Hal. 1/222.

²³⁷ Al-Ṭabariyy. *Jaami‘ al-Bayaan Fii Tafsiir al-Qur’aan*. Hal. 1/86-87.

²³⁸ Al-Raaziyy. *Al-Tafsiir al-Kabiir*. Hal. 1/224.

Kesimpulannya nikmat itu ialah ilmu yang berasaskan akal, iman yang bertonggakkan aqidah dan Islam yang berteraskan amal dan berlandaskan al-Quran al-Karim serta Sunah Nabi SAW. Sekiranya dikaitkan dengan kata-kata al-Raaziyy bahawa nikmat itu merupakan sesuatu kebaikan yang dilakukan terhadap orang lain dengan ikhlas, boleh dirumuskan bahawa ilmu, iman dan Islam tersebut merupakan kurnian Allah SWT kepada hamba-Nya secara ikhlas tanpa Dia memperolehi sedikit manfaat pun daripadanya. Namun, kurnian Allah SWT ini bukanlah diberikan mengikut sesuka hati-Nya kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya, tetapi atas usaha dan pilihan mereka sendiri sebagaimana pegangan aqidah Ahli al-Sunah Wa al-Jamaah.

Diperhatikan di sini bahawa yang dimaksudkan dengan nikmat itu ialah perkara-perkara yang berkaitan dengan agama sahaja secara langsung, iaitu ilmu, iman dan Islam tanpa dikaitkan dengan kesenangan dan kemewahan kehidupan dunia, walaupun ia juga sebenarnya merupakan nikmat juga. Di samping itu, menurut sebahagian ulama, ia juga merangkumi semua jenis dan bentuk nikmat lain termasuk nikmat keduniaan sama ada yang bersifat fizikal atau spiritual dan yang diusahakan atau diberikan.²³⁹ Antara alasan yang diberikan ialah orang yang diberikan nikmat yang paling besar, maka nikmat-nikmat lain yang kecil turut diberikan juga dan dianggap termasuk di dalamnya.²⁴⁰ Bagi penulis, walaupun pendapat ini yang turut memasukkan nikmat material dan keduniaan adalah tidak kuat, kerana konteks ayat berkenaan adalah berkaitan jalan benar yang melibatkan kebahagiaan dunia dan akhirat, namun ia boleh dianggap perkara sampingan dan mempunyai nilai tambah sahaja secara tidak langsung, bukannya perkara utama, sekiranya ia digunakan untuk memperkukuhkan ilmu, iman dan Islam. Walaupun nikmat keduniaan ini kadang-kadang tidak diberikan kepada orang Islam dan beriman dengan banyak, tetapi ia bukanlah perkara utama dan besar bagi mereka kerana nikmat Islam dan iman sudah cukup

²³⁹ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Hal. 1/193.

²⁴⁰ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/69. Al-Ṭabariyy. Jaami‘ al-Bayaan Fii Tafsīr al-Qur’aan. Hal. 1/86-87.

memberi kebahagiaan kepada mereka di dunia dan akhirat. Kehidupan Rasulullah SAW sendiri dan sebahagian para sahabat RA menjadi hujah kebenaran hakikat ini.

Oleh kerana nikmat itu mempunyai banyak maksud yang berkaitan dengan agama secara langsung, iaitu ilmu, iman dan Islam, dan berkaitan material dan keduniaan secara tidak langsung, maka ia disebut secara umum sahaja tanpa disebut secara khusus dan tertentu kepada sesuatu nikmat sahaja. Berhubung dengan maksud orang yang telah dikurniakan nikmat pula, sebahagian ulama menyatakan bahawa mereka ialah para Rasul dan Nabi AS dan pengikut mereka.²⁴¹ Sebahagian yang lain pula menyatakan bahawa mereka ialah para Nabi, Siddiq, orang mati syahid dan salih.²⁴² Ringkasnya mereka ialah orang Islam yang memiliki ciri-ciri nikmat tadi walau apa pun tahap dan darjat mereka.

Isu seterusnya ialah jenis kata kerja yang digunakan ialah kata kerja kala lampau. Abuu Hayyaan memberi pandangan yang sangat menarik di sebalik penggunaan jenis kata ini *أَنْعَمْتُ*, bukannya kata kerja kala kini *أُنْعِمُ*. Beliau menyatakan:

“Menggunakan jenis kata kerja kala lampau untuk perbuatan memberi nikmat adalah untuk menentukan masanya dan untuk menerangkan maksudnya ialah jalan orang-orang yang pemberian nikmat oleh Allah kepada mereka adalah tetap dan pasti, iaitu para Nabi, Siddiq, orang mati syahid dan salih...Sekiranya dikatakan تُنْعِمُ maka tidak termasuk semua orang terdahulu dalam kalangan para Rasul dan salihin...dan boleh memberi maksud jalan orang-orang terdahulu berbeza daripada jalan orang-orang kemudian serta tiada kesinambungan antara kumpulan-kumpulan orang mukmin sejak Adam AS sehingga berlakunya qiamat. Ia juga tidak memberi maksud bahawa jalan ini merupakan jalan yang pernah dilalui oleh para Rasul dan pengikut-pengikut mereka sebelum kita dan pastinya jalan orang yang mendapat nikmat sekarang adalah kurang nilainya berbanding dengan orang dahulu yang

²⁴¹ Ibn ‘Aasyuur. Al-Tahriir Wa al-Tanwiir. Hal. 1/194.

²⁴² Abuu Hayyaan. Al-Baḥr al-Muḥiṭ. Hal. 1/30.

*telah mendapat nikmat...Penggunaan kata kerja kala lampau juga menunjukkan bahawa semakin berlalunya masa, semakin banyak bilangan orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah”.*²⁴³

Ringkasnya, penggunaan kata kerja kala lampau memberi maksud berikut:

- 1- Nikmat itu diberikan pada masa lepas.
- 2- Terdapat orang-orang terdahulu yang telah mendapat nikmat, iaitu para Nabi, siddiq, orang mati syahid dan salih.
- 3- Jalan orang dahulu dan sekarang adalah sama dan terdapat kesinambungan.
- 4- Nilai dan tahap jalan dahulu dan jalan sekarang adalah sama.
- 5- Ramai orang yang mendapat nikmat tersebut dari dahulu hingga sekarang.

Isu ketiga ialah penggunaannya dalam bentuk aktif (المُعْلُوم) dengan disebut ganti nama تَ yang merujuk kepada Allah SWT, bukannya pasif yang digugurkan ganti nama tersebut. Ibn al-Qayyim menyatakan bahawa alasan penggunaan bentuk ini ialah:²⁴⁴

- 1- Ini merupakan cara biasa yang digunakan dalam al-Quran al-Karim, iaitu perbuatan baik, rahmat dan pemurah disandarkan kepada Allah SWT, tetapi perbuatan keadilan, pembalasan baik dan buruk digugurkan pelakunya dan dinyatakan dalam bentuk pasif sebagai adab bercakap. Antara dua perkara ini, Allah SWT memilih untuk menyandarkan kepada diri-Nya jenis pertama yang lebih mulia, sempurna, utama dan kuat.
- 2- Perlu bersyukur kepada pemberi nikmat atas pemberian nikmat hidayah. Asal syukur ialah menyebut nikmat-nikmat dan mentaati pemberinya. Antara adab bersyukur kepada seseorang ialah menyebut ganti namanya yang sebutan itu merupakan asas bersyukur. Justeru, ia mengandungi dua perkara asas, iaitu bersyukur dan menyebut pemberinya.

²⁴³ Ibid. Hal. 1/30.

²⁴⁴ Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 2/18-20. Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 12-13.

3- Pemberi nikmat hidayah hanya Allah SWT sahaja. Maka amat sesuai sekali disebut ganti nama yang merujuk kepada-Nya dengan maksud hanya Dia sahajalah pemberi nikmat hidayah ini.²⁴⁵

4- Penerima nikmat juga wajar disebut secara jelas kerana yang ditekankan dalam situasi pemberian nikmat bukan sahaja nikmat itu sendiri tetapi penerimanya juga. Maka menyebut ganti nama yang merujuk kepada Allah SWT sebagai pemberi nikmat merupakan satu penghormatan, memuliakan dan mengangkat martabat penerima nikmat.

Berhubung perkataan **الْمَغْضُوبِ** yang bererti “yang dimurkai” terdapat beberapa perkara yang boleh dibincangkan. Pertamanya ialah maksud murka atau marah. Al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy menyatakan bahawa marah merupakan “bergelegak darah hati dan mahu membalas dendam...Apabila dijadikannya sifat Allah Taala maka yang dimaksudkannya ialah membalas dendam”.²⁴⁶

Al-Raaziyy juga menyatakan perkara yang sama dengan ayat yang lebih jelas bahawa marah merupakan perubahan yang berlaku ketika darah hati bergelegak kerana ingin membalas dendam. Semua sifat kejiwaan seperti gembira mempunyai permulaan dan penghujung. Maka bagi sifat marah permulaannya ialah bergelegak darah hati dan penghujungnya ialah ingin mengenakan keburukan kepada orang yang dimarahi. Sifat marah bagi Allah SWT tidak dimaksudkan permulaannya tetapi penghujungnya, iaitu ingin mengenakan keburukan.²⁴⁷

Dengan maksud balasan dan tindakan buruk ini, apabila dari sudut balaghah, ia merupakan majaaz mursal dari jenis hubungan sebab, kerana disebut kemarahan yang merupakan sebab dan dimaksudkan balasan buruk yang merupakan akibat daripada kemarahan tersebut. Teknik ini digunakan kerana ia menunjukkan dua perkara, iaitu kemarahan dan balasan.

²⁴⁵ Lihat juga: Al-Ṭabariyy. Jaami‘ al-Bayaan Fii Tafsir al-Qur’aan. Hal. 1/86.

²⁴⁶ Al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal.363

²⁴⁷ Al-Raaziyy. Al-Tafsir al-Kabiir. Hal. 1/223.

Definisi tadi melihat perasaan marah dari perspektif manusia yang bermula dengan perubahan biologi fizikal dengan bergelegaknya darah hati yang disertai dengan perasaan ingin membalas dendam serta diakhiri dengan sesuatu tindakan keburukan terhadap orang yang dimarahi untuk memuaskan perasaannya. Justeru, maksud marah bagi Allah SWT hanya sesuai untuk peringkat akhirnya sahaja, iaitu sesuatu tindakan yang memberi kesan buruk. Peringkat pertama kemarahan adalah tidak sesuai bagi Allah SWT.

Namun, bagi penulis sebahagian daripada peringkat pertama kemarahan tersebut juga sesuai bagi Allah SWT kerana sebenarnya peringkat pertama kemarahan mempunyai dua bahagian, iaitu pertamanya bergelegak darah hati dan keduanya perasaan ingin membalas dendam atau dengan kata lain perasaan ingin mengambil tindakan yang memberi kesan buruk kepada orang yang dimarahi. Apa yang tidak sesuai dengan Allah SWT ialah bergelegak darah hati, tetapi perasaan ingin mengambil tindakan keburukan masih tetap sesuai bagi-Nya. Alasannya ialah marah pada dasarnya merupakan sifat dan sesuatu tindakan yang diambil adalah hasilnya. Begitu juga banyak perkara yang dilakukan oleh hamba telah menimbulkan kemarahan Allah SWT, tetapi Dia tidak mengambil sesuatu tindakan tertentu, kerana Dia akan memaafkannya apabila mereka bertaubat atau menangguhkan balasannya hingga hari qiamat, namun sifat marah itu tetap ada pada-Nya pada ketika itu.

Definisi tadi juga tidak menyentuh tentang sebab-sebab atau faktor-faktor yang menimbulkan kemarahan. Sebab ini dapat ditemui dalam definisi Ibn ‘Aasyuur yang menyatakan bahawa marah ialah keadaan jiwa yang tidak senang disebabkan sesuatu yang tidak sesuai dengannya yang menimbulkan kebencian terhadap perbuatan yang dimarahi dan pelakunya, seterusnya disusuli dengan berpaling daripada orang yang dimarahi, melayaninya dengan keras, memutuskan berbuat baik, mengenakan keburukan dan mungkin membawa kepada membalas dendam.²⁴⁸ Difahami daripada sini bahawa sebab

²⁴⁸ Ibn ‘Aasyuur. *Al-Tahriir Wa al-Tanwiir*. Hal. 1/197.

yang menimbulkan kemarahan ialah sesuatu yang tidak disukai dan sesuai dengan jiwa seseorang dan ia berbeza antara individu mengikut apa yang diberi perhatian dan prinsip yang dipegang. Namun, apa yang jelasnya ialah perasaan tidak suka itu berada pada tahap tinggi yang menyebabkan seseorang tidak dapat menahannya.

Al-Zamakhshari juga ada menyentuh tentang sebab kemarahan tetapi dalam konteks kaitannya dengan Allah SWT dengan menyatakan bahawa marah bererti “keinginan untuk membalas dendam terhadap orang yang menderhaka dan mengenakan balasan terhadap mereka serta memperlakukan kepada mereka sebagaimana yang dilakukan oleh raja apabila ia marah terhadap orang bawahannya”.²⁴⁹ Daripada definisi ini difahami bahawa sebab kemurkaan Allah SWT ialah penderhakaan atau maksiat. Merujuk kepada ajaran Islam, maksiat merupakan kesalahan yang dilakukan sama ada dengan melanggar larangan Allah SWT atau meninggalkan suruhan-Nya.

Kesimpulannya, marah secara amnya ialah perasaan tidak suka pada tahap tinggi yang menimbulkan keinginan untuk mengambil tindakan yang memberi kesan buruk kepada orang yang dimarahi disebabkan perlakuan yang tidak disukai. Manakala kemurkaan Allah SWT secara khususnya pula bererti keadaan tidak suka pada tahap tinggi yang menimbulkan keinginan untuk mengenakan balasan terhadap hamba-Nya kerana menderhaka dan melakukan maksiat sama ada dengan melanggar larangan-Nya atau meninggalkan suruhan-Nya.

Isu kedua ialah maksud orang yang dimurkai. Muḥammad Rasyiid Riḍaa menyatakan bahawa orang yang dimurkai ialah “orang-orang yang terkeluar daripada kebenaran setelah mereka mengetahuinya dan orang-orang yang sampai kepada mereka syariat dan agama Allah SWT, tetapi mereka menolak dan tidak menerimanya dengan membelakangi dalil,

²⁴⁹ Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/71.

menerima sahaja kata-kata yang diwarisi, berlandaskan ikutan dan mengikut hawa nafsu yang tidak rasional”.²⁵⁰

Daripada kenyataan tadi difahami bahawa orang yang dimurkai ialah orang yang sampai kepada mereka sesuatu kebenaran dan mengetahuinya, tetapi mereka menolak kebenaran tersebut kerana tidak menggunakan akal mereka dengan membelakangi dalil, sebaliknya hanya menerima apa sahaja yang diwarisi, berlandaskan taqlid dan mengikut hawa nafsu. Asasnya mereka dimurkai kerana tidak menggunakan akal mereka untuk berfikir.

Penulis berpendapat bahawa orang yang dimurkai juga ialah orang yang menerima kebenaran tersebut secara teorinya tetapi tidak beramal dengannya secara praktikal. Oleh itu, mereka dimurkai kerana tidak beramal dengan ilmu mereka. Pendapat ini berasaskan sebab yang boleh menimbulkan kemarahan juga terdapat pada diri mereka, iaitu tidak beramal dengan ilmu yang dimiliki. Ia juga boleh dikaitkan dengan maksud nikmat sebelum ini yang antaranya ialah ketaatan dan komitmen. Memang ketiadaan ketaatan dan komitmen boleh menimbulkan kemarahan, cuma tahap kemarahan mungkin berbeza antara orang yang menolak langsung kebenaran dan orang yang tidak melaksanakannya.

Dengan kata lain, orang yang dimurkai boleh dibahagikan kepada dua golongan, iaitu golongan yang tidak menerima langsung kebenaran yang sampai kepada mereka kerana tidak menggunakan akal mereka dan golongan yang menerima kebenaran yang sampai kepada mereka tetapi tidak beramal dengannya secara praktikal.

Kesimpulannya, orang yang dimurkai ialah orang yang mempunyai ciri dan sebab kemarahan berikut:

- 1- Menolak kebenaran.
- 2- Tidak menggunakan akal

²⁵⁰ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsīr al-Manaar. Hal. 1/60-61.

- 3- Membelakangi dalil
- 4- Menerima sahaja sesuatu yang diwarisi
- 5- Bertaqlid
- 6- Mengikut hawa nafsu
- 7- Tidak beramal dengan kebenaran.

Al-Raaziyy pula menyebut mengenai orang yang dimurkai secara khusus dengan menyatakan bahawa mengikut pendapat yang masyhur orang yang dimurkai itu ialah orang Yahudi. Beliau juga menyebut bahawa pendapat ini dikatakan lemah kerana orang yang mengingkari Penciptanya dan orang-orang musyrik lebih keji daripada orang Yahudi dari sudut agama. Oleh itu, lebih baik dikatakan bahawa mereka itu ialah orang yang melakukan kesalahan pada perbuatan zahir, iaitu orang fasiq. Boleh juga dikatakan bahawa mereka ialah orang kafir.²⁵¹

Apabila dilihat kepada pendapat umum Muḥammad Rasyiid Riḍaa tadi dan ulasan serta kesimpulan yang dibuat oleh penulis, ketiga-tiga golongan yang disebut oleh al-Raaziyy ini, iaitu Yahudi, kafir dan fasiq boleh dimasukkan dalam jenis orang yang dimurkai, kerana ciri dan sebab kemarahan itu terdapat pada diri mereka. Orang Yahudi dan kafir menolak Islam kerana tidak menggunakan akal mereka dan mengikut warisan agama dahulu serta mengikut hawa nafsu, sementara orang fasiq pula tidak beramal dengan ajaran Islam walaupun telah menerima Islam sebagai agama mereka.

Isu ketiga berkaitan perkataan الْمَغْضُوب ialah penggunaannya dalam bentuk kata nama, iaitu اسْمُ الْمَفْعُول bukannya kata kerja غَضِبَ. Ini bertujuan untuk merangkumi semua zaman²⁵² dan menunjukkan sifat tetap dan berterusan yang membawa maksud bahawa kemurkaan ke atas mereka adalah tetap dan tidak hilang dari diri mereka sepanjang masa di dunia dan

²⁵¹ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/222-223.

²⁵² Abuu Ḥayyaan. Al-Baḥr al-Muḥiit. Hal. 1/30.

akhirat.²⁵³ Penulis berpendapat kemurkaan Allah SWT terhadap semua golongan tadi adalah tetap dan berterusan selama mana sebab kemurkaan itu masih berada pada diri mereka kecuali mereka bertaubat dan kembali ke jalan yang lurus kerana antara golongan tersebut ialah orang fasiq yang mungkin bertaubat dan beramal semula dengan ajaran Islam, malah orang kafir pun berkemungkinan mendapat hidayat dan memeluk Islam.

Isu keempat ialah penggunaan perkataan الْمَعْضُوبُ yang bererti yang dimurkai dalam bentuk pola kata nama pasif atau objek (الْمَعْهُول). Ibn al-Qayyim ketika membandingkan penggunaan pola aktif pada kata kerja أَنْعَمْتَ dengan menyebut ganti nama Engkau yang merujuk kepada Allah SWT dengan penggunaan pola pasif pada الْمَعْضُوبُ tanpa menyebut ganti nama tersebut, beliau telah mengemukakan alasan-alasan berikut bagi penggunaan bentuk pasif:²⁵⁴

- 1- Ini merupakan cara biasa yang digunakan dalam al-Quran al-Karim, iaitu perbuatan baik, rahmat dan pemurah disandarkan kepada Allah SWT, tetapi perbuatan keadilan, pembalasan baik dan buruk digugurkan pelakunya dan dinyatakan dalam bentuk pasif sebagai adab bercakap. Antara dua perkara ini, Allah SWT tidak mahu menyandarkan kepada diri-Nya jenis kedua yang berkaitan dengan kemurkaan dan pembalasan buruk.
- 2- Allah SWT murka terhadap orang yang terkeluar daripada golongan yang tidak memperolehi hidayat dan Dia juga memerintahkan hamba-hambanya yang lain dari kalangan para malaikat, Rasul, Nabi, wali supaya turut memusuhi mereka dan mengambil sikap marah terhadap mereka. Oleh itu, digunakan pola pasif tanpa menyebut pelakunya untuk menunjukkan bahawa kemarahan itu bukan sahaja datangnya daripada Allah SWT sahaja, bahkan turut dikongsi oleh hamba-hamba lain Allah SWT juga.
- 3- Konteks dan tujuan perkataan ini adalah untuk memberi amaran daripada sifat mereka. Di samping itu, tujuannya adalah untuk menjauhkan diri daripada orang yang

²⁵³ Al-Saamarra'iy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 67-68.

²⁵⁴ Ibn al-Qayyim. Badaa'i' al-Fawaa'id. Hal. 2/18-20. Ibn al-Qayyim. Al-Tafsir al-Qayyim. Hal. 12-13.

dimurkai itu sendiri. Maka tanpa menyebut ganti nama yang merujuk kepada Allah SWT seperti dalam situasi nikmat merupakan satu penghinaan dan merendahkan diri mereka .

Berhubung dengan penggunaan غَيْرَ yang bererti bukan sebelum perkataan الْمَعْضُوبُ yang bererti orang yang dimurkai, ia memberi maksud wujudnya perbezaan yang nyata antara golongan yang diberi nikmat dan golongan yang dimurkai. Oleh kerana orang Yahudi juga mendakwa bahawa merekalah yang diberikan nikmat, bukannya orang Islam, maka penggunaan غَيْرَ memberi maksud seolah-olah dikatakan kepada mereka bahawa “orang yang diberikan nikmat itu bukan kamu” dan dikatakan kepada orang Islam pula bahawa “orang yang dimurkai itu bukan kamu”. Justeru, penggunaan perkataan غَيْرَ sangat tepat untuk menunjukkan perbezaan dan pertentangan antara golongan-golongan berkenaan.²⁵⁵ Di samping itu, ia juga memberi maksud bahawa orang-orang yang diberi nikmat mempunyai dua sifat, pertamanya dari sudut positif, iaitu diberi nikmat dan keduanya dari sudut negatif, iaitu tidak dimurkai.²⁵⁶ Ia juga memberi maksud berlindung daripada kemurkaan yang menimpa umat terdahulu yang diberikan nikmat, tetapi mereka kemudiannya mengkufuri nikmat tersebut dengan silap faham, tidak patuh, takwil yang merosakkan dan mengikut syahwat.²⁵⁷

Berhubung dengan perkataan الضَّالِّينَ pula yang bererti orang-orang yang sesat terdapat beberapa isu. Pertamanya ialah maksud kesesatan. Al-Qurṭubīyy menyatakan bahawa “kesesatan ialah penyimpangan daripada peraturan yang menyampaikan kepada matlamat dan jalan kebenaran”.²⁵⁸ Al-Raaghīb Al-Aṣḥaḥāniyy pula menyatakan bahawa “kesesatan

²⁵⁵ Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 2/23-24.

²⁵⁶ Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 2/23-24. Abuu al-Su’uud. Irsyaad al-‘Aql al-Saliim Ilaa Mazaayaa al-Qur’aan al-Kariim. Hal. 1/18. Al-Baiḍaawīyy. Anwaar al-Tanzīl. Hal. 1/11.

²⁵⁷ Ibn ‘Aasyuur. Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Hal. 1/196.

²⁵⁸ Al-Qurṭubīyy. Al-Jaami‘ Li Ahkaam al-Qur’aan. Hal. 1/150.

ialah penyimpangan daripada jalan yang lurus... kesesatan juga disebut kepada setiap penyimpangan daripada manhaj sama ada sengaja atau terlupa, sedikit atau banyak”.²⁵⁹

Kedua-dua definisi ini adalah hampir sama, cuma al-Qurṭubīyy melihat dari sudut mencapai matlamat, manakala Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy pula melihat dari sudut keadaan dan kadar penyimpangan, iaitu sengaja atau terlupa, sedikit atau banyak. Penyimpangan itu walaupun tidak sengaja dan sedikit, ia tetap merupakan kesesatan kerana ia tersasar daripada matlamat yang dituju. Kesimpulannya kesesatan ialah penyimpangan daripada jalan benar yang boleh menyampaikan kepada matlamat sama ada sengaja atau terlupa, sedikit atau banyak.

Namun kedua-dua definisi ini tidak menyentuh tentang sebab penyimpangan atau kesesatan. Perkara ini berkaitan dengan isu kedua, iaitu siapakah yang dimaksudkan dengan orang yang sesat dan apakah cirinya yang merupakan sebab kesesatan itu sendiri. Al-Qurṭubīyy menyatakan bahawa mereka ialah “orang-orang yang tidak mempunyai ilmu dan tidak mendapat kebenaran kerana kejahilan mereka”.²⁶⁰ Perkara yang sama dinyatakan oleh Muḥammad Rasyiid Riḍaa bahawa mereka merupakan “orang-orang yang tidak mengetahui kebenaran sama sekali atau tidak mengetahuinya dalam bentuk yang betul tetapi disertai dengan amalan...orang yang sesat sebenarnya merupakan orang yang berada dalam keadaan buta yang tidak mendapati sesuatu yang dikehendaki. Buta dalam agama ialah kekeliruan antara kebenaran dan kebatilan, benar dan salah”.²⁶¹ Diperhatikan bahawa kedua-dua definisi ini memberi penekanan kepada ketiadaan ilmu.

Ibn al-Qayyim pula telah menerangkan maksud orang sesat dengan menyentuh satu ciri yang menarik untuk direnungi dengan menyatakan bahawa mereka merupakan orang telah sesat dan mengutamakan kesesatan serta mengusahakannya sendiri yang menyebabkan

²⁵⁹ Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. *Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan*. Hal.300.

²⁶⁰ Al-Qurṭubīyy. *Al-Jaami’ Li Ahkaam al-Qur’aan*. Hal. 1/151.

²⁶¹ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. *Tafsiir al-Manaar*. Hal. 1/60-61.

mereka layak menerima pembalasan.²⁶² Dengan kata lain, kesesatan mereka adalah dengan kehendak, pilihan dan usaha mereka sendiri. Pendapat ini berasaskan penggunaan pola kata nama pelaku الضَّالِّينَ bermaksud orang yang sesat, bukannya kata nama pasif atau objek المضَّلِينَ bermaksud disesatkan yang mengandungi unsur pengaruh orang lain, maka mereka patut mendapat kemaafan.²⁶³

Kesimpulannya, orang yang sesat mempunyai ciri berikut yang merupakan sebab kesesatan itu sendiri:

- 1- Tidak mempunyai ilmu pengetahuan sama sekali.
- 2- Mempunyai pengetahuan yang salah.
- 3- Keliru dan penyimpangan daripada kebenaran.
- 4- Kekeliruan dan penyimpangan itu adalah dengan kehendak, pilihan dan usaha sendiri.

Berdasarkan kepada ciri ketiadaan ilmu dan tidak mencapai matlamat, Muḥammad ‘Abduh membahagikan orang yang sesat kepada beberapa jenis:²⁶⁴

- 1- Orang yang tidak sampai dakwah kepada mereka atau sampai dakwah tetapi tidak berfikir.
- 2- Orang yang sampai dakwah dan berfikir tetapi tidak beriman juga.
- 3- Orang yang sampai dakwah dan mempercayainya tanpa melihat kepada dalil dan dasarnya, lalu mereka mengikut hawa nafsu dalam memahami dasar aqidah.
- 4- Orang yang sesat dalam amalan dan menyimpang daripada hukum asal seperti kesilapan dalam memahami maksud sembahyang, puasa dan semua ibadat.

²⁶² Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 1/33.

²⁶³ Ibid. Hal. 1/33.

²⁶⁴ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/61-63.

Al-Raaziyy pula menyebut mengenai orang yang sesat secara khusus dengan menyatakan bahawa mengikut pendapat yang masyhur orang yang sesat itu ialah orang Kristian. Beliau juga menyebut bahawa pendapat ini dikatakan lemah kerana orang yang mengingkari Penciptanya dan orang-orang musyrik lebih keji daripada orang Kristian dari sudut agama. Oleh itu, lebih baik dikatakan bahawa orang yang sesat ialah orang yang melakukan kesalahan dalam aqidah. Boleh juga dikatakan bahawa mereka ialah orang munafiq.²⁶⁵ Al-Qurtubiyy juga berpendapat bahawa orang yang sesat ialah orang Kristian.²⁶⁶

Apabila dilihat kepada ciri-ciri kesesatan tadi, terutama ketiadaan ilmu pengetahuan, ketiga-tiga golongan tadi, iaitu orang Kristian, orang yang melakukan kesalahan aqidah dan orang munafiq adalah termasuk dalam orang-orang yang sesat. Orang Kristian memang sangat jahil dari sudut aqidah kerana mereka mempercayai trinity yang sangat tidak logik, iaitu tuhan itu tiga dalam satu. Begitu juga dengan orang yang melakukan kesalahan aqidah dengan segala bentuknya adalah jahil juga kerana pegangan mereka tidak berlandaskan ilmu pengetahuan. Manakala orang munafiq pula, walaupun mereka mengetahui kebenaran, tetapi mengingkarinya secara dalaman dan tersasar daripada jalan yang benar.

Isu ketiga berkaitan perkataan الضَّالِّينَ ialah penggunaannya dalam bentuk kata nama, iaitu اسم الفاعل bukannya kata kerja, iaitu ضَلُّوا atau يَضِلُّونَ. Ini bertujuan untuk merangkumi semua zaman²⁶⁷ dan menunjukkan makna tetap dan berterusan yang membawa maksud bahawa kesesatan mereka adalah tetap dan tidak hilang dari diri mereka sepanjang masa di dunia dan akhirat.²⁶⁸ Penulis berpendapat bahawa kesesatan golongan tadi adalah tetap dan berterusan selama mana sebab kesesatan itu masih berada pada diri mereka kecuali mereka berusaha mencari ilmu pengetahuan seterusnya mengikuti jalan yang benar.

²⁶⁵ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 1/222-223.

²⁶⁶ Al-Qurtubiyy. Al-Jaami' Li Ahkaam al-Qur'aan. Hal. 1/151.

²⁶⁷ Abuu Hayyaan. Al-Baḥr al-Muḥiit. Hal. 1/30.

²⁶⁸ Al-Saamarra'iyy. Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil. Hal. 67-68.

Penggunaan لَا pula yang memberi makna penafian yang sama dengan غَيْر dan disebut sebelum الضَّالِّينَ walaupun boleh digugurkan, memberi maksud:²⁶⁹

- 1- Pengukuhan kepada penafian perkataan غَيْر yang disebut sebelum الْمَعْضُوبِ.
- 2- Perbezaan antara setiap golongan secara berasingan. Dengan kata lain, golongan yang diberi nikmat, golongan yang dimurkai dan golongan yang sesat merupakan golongan tersendiri dengan ciri masing-masing, bukannya golongan yang dimurkai dan golongan yang sesat secara bersama adalah berbeza dengan golongan yang mendapat nikmat.
- 3- Menolak kemungkinan anggapan bahawa sesat merupakan sifat lain bagi orang yang dimurkai.

Di samping perbincangan tadi yang melibatkan perkataan-perkataan dalam ayat terakhir ini secara khusus, terdapat beberapa perkara umum yang wajar disentuh. Pertamanya ialah urutan susunan antara orang yang dimurkai الْمَعْضُوبِ dengan maksud orang Yahudi yang disebut dahulu sebelum orang yang sesat الضَّالِّينَ dengan maksud orang Kristian yang disebut kemudian. Dalam konteks ini, Ibn al-Qayyim menyebut bahawa didahulukan orang Yahudi yang dimurkai daripada orang Kristian yang sesat kerana beberapa sebab²⁷⁰:

- 1- Orang Yahudi hidup lebih dahulu daripada orang Kristian dari sudut masa secara amnya.
- 2- Orang Yahudi datang dahulu selepas Nabi Muhammad SAW daripada orang Kristian.
- 3- Orang Yahudi lebih kuat kekufurannya daripada orang Kristian. Oleh itu, kemurkaan, laknat dan pembalasan adalah lebih relevan dengan mereka kerana kekufuran mereka disebabkan keras kepala dan melampaui batas. Apa yang jelasnya pembalasan terhadap kesalahan disebabkan kejahilan tidaklah sama dengan kesalahan yang disebabkan oleh sikap keras kepala setelah mengetahuinya. Maka amaran daripada mengikuti cara mereka dan suruhan supaya menjauhi mereka lebih patut didahulukan.

²⁶⁹ Ibn al-Qayyim. Badaa'i' al-Fawaa'id. Hal. 2/34-35.

²⁷⁰ Ibn al-Qayyim. Badaa'i' al-Fawaa'id. Hal. 2/33.

4- Orang Yahudi yang dimurkai disebut selepas orang Islam yang diberi nikmat disebabkan dua golongan ini merupakan golongan yang bertentangan, kerana marah lawannya lembut yang membawa kepada pemberian nikmat. Ini berbeza dengan orang Kristian yang sesat kerana kesesatan bukan lawannya pemberian nikmat, maka ia disebut selepas orang Yahudi yang dimurkai.

Al-Samara'iyy menambah bahawa marah merupakan maksiat pertama yang berlaku secara amnya, iaitu penderhakaan Iblis dan pembunuhan anak Adam terhadap saudaranya.²⁷¹

Keduanya ialah ayat akhir ini menunjukkan bahawa manusia terbahagi kepada tiga golongan:²⁷²

- 1- Golongan yang taat beramal dan mempunyai ilmu. Justeru, mereka dikurniakan nikmat oleh Allah SWT.
- 2- Golongan yang melakukan maksiat dan tidak beramal serta mengikut hawa nafsu tetapi mempunyai ilmu. Justeru, mereka mendapat kemurkaan yang besar.
- 3- Golongan yang jahil dan tidak berilmu pengetahuan tetapi beramal. Justeru, mereka sesat daripada kebenaran.

Ketiganya ialah iman hanya sempurna dengan harapan dan takut. Menyebut orang yang mendapat nikmat boleh menimbulkan harapan, manakala menyebut orang yang dimurkai dan sesat boleh menimbulkan ketakutan. Dengan itu, iman menjadi kuat dan sempurna.

4.3 Penutup

Daripada perbincangan dan analisis tersebut, didapati bahawa pemilihan perkataan dan struktur morfologi dalam surah al-Fatihah dilakukan dengan teliti dan terperinci yang mempunyai pelbagai makna tersurat dan tersirat yang halus dan mendalam.

²⁷¹ Al-Saamarra'iyy. *Lamasaat Bayaaniyyat Fii Nuṣuṣ Min al-Tanziil*. Hal. 68-69.

²⁷² Al-Raaziyy. *Al-Tafsiir al-Kabiir*. Hal. 1/262-263. Ibn al-Qayyim. *Al-Tafsiir al-Qayyim*. Hal. 11.